

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

AMANDA CRISTINA DANAGA

OS TUPI, OS MBYA E *OS OUTROS*
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DA ALDEIA RENASCER - YWYTY GUAÇU

São Carlos
2012

AMANDA CRISTINA DANAGA

OS TUPI, OS MBYA E *OS OUTROS*
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DA ALDEIA RENASCER - YWYTY GUAÇU

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) sob orientação do Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

São Carlos

2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

D167tm

Danaga, Amanda Cristina.

Os Tupi, os Mbya e os outros : um estudo etnográfico da
Aldeia Renascer - Ywyty Guaçu / Amanda Cristina Danaga. -
- São Carlos : UFSCar, 2012.
133 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2012.

1. Etnologia. 2. Tupi-guarani. 3. Índios Guarani. 4. Cultura.
5. Alteridade. I. Título.

CDD: 306 (20^a)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas@power.ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Amanda Cristina Danaga

09/03/2012

Profa. Dra. Clarice Cohn
Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo
Universidade Federal de São Paulo / UNIFESP

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 14:00h no dia 09/03/2012.

Banca Examinadora:
Profa. Dra. Clarice Cohn
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo

Homologado na CPG-PPGAS na
_____ª Reunião no dia ____/____/____.

Profa. Dra. Clarice Cohn
Coordenadora do PPGAS



*Dedico este trabalho à Maria Tereza,
minha querida mãe.*

AGRADECIMENTOS

Para concretização deste trabalho foi imprescindível o apoio e a ajuda de muitas pessoas as quais devo, agora, agradecer.

Em primeiro lugar, aos amigos Tupi Guarani e Guarani Mbya das aldeias Piaçaguera e Renascer. Meus sinceros agradecimentos pela cordialidade com a qual me receberam em suas casas. Em especial às famílias de Catarina, Pitotó e Antonio Awá.

Agradeço ao professor Paulo Santilli por ter sido o responsável a me introduzir nos estudos acerca da etnologia indígena, por promover minha inserção no campo e pelas conversas sempre motivadoras. Sou também grata à Maria Inês Ladeira que muito contribuiu para essa pesquisa ao indicar-me como colaboradora nos Grupos de Trabalho que realizaram os estudos das terras indígenas de Piaçaguera e de Renascer.

Aos colegas Isabel de Rose e Maurice Tomioka Nilsson pela companhia e pelo apoio durante o trabalho de campo e em diferentes momentos dessa pesquisa.

Aos membros do Centro de Estudos Indígenas Miguel Angel Menéndez (CEIMAM) da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara da Universidade Estadual Paulista (FCLAr - UNESP) pelos proveitosos debates na ocasião das apresentações de meu trabalho no evento Ameríndia.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS – UFSCar), por conceder-me auxílios financeiros para a pesquisa de campo e para participações em congressos, como a 27ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) e a IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM).

Agradeço, ainda, a todo o corpo docente do PPGAS da UFSCar, particularmente à professora Clarice Cohn, por permitir que eu frequentasse sua disciplina como aluna especial em 2008, antes de meu ingresso no mestrado.

À Pró-reitoria de Assuntos Comunitários e Estudantis (PROACE) por me conceder uma bolsa moradia durante o mestrado.

Ao professor Geraldo Andrello por suas valiosas contribuições e direcionamentos no meu exame de qualificação.

A professora Valéria Macedo por aceitar o convite para compor minha banca de avaliação e pela leitura deste trabalho.

Ao meu orientador Edmundo Peggion por sua primorosa orientação e pela paciência ao longo desses anos. Obrigada por não me deixar esmorecer, mesmo nos momentos de maior dificuldade.

Aos meus familiares que estiveram sempre ao meu lado, me apoiando. Minha mãe e meus irmãos Aline e Alan, obrigada pelo carinho e dedicação. Meu pai que, mesmo distante, preocupava-se com minhas idas a campo. Ao meu sobrinho Pedro, por ser essa criança adorável. Às minhas tias Nilce e Clair, às minhas primas Thaís e Lara, à minha avó Neca, à Madrinha e ao Zé.

Minha gratidão aos meus amigos descaldenses, Bruna, Gabriela, Tatá, Aline Traldi, Aline Nacs, Gracielli, Nádia, César, Felipe, Max, Jean, Beto e Eliana. Um agradecimento mais do que especial ao amigo-irmão Lê, sempre ao meu lado desde nossa infância.

À querida amiga Juliana Landgraf por me instalar em São Carlos, pela leitura e correção desse trabalho e por sua afetuosa amizade. Agradeço a todos aqueles que me aturaram na mesma morada.

À Bianca Falasco, amiga araraquarense que jamais esquecerei.

Aos amigos do PPGAS da UFSCar: Aline Scolfaro, Raphael Rodrigues, Carla Camargo, Guilherme Antunes, Camila Mainardi, Amanda Marqui, Ludmila Rodrigues, Talita Catini, Tatiana Massaro, João Paulo Aprígio, Adriana Busso, Christiane Tragante, Teresa Silveira, Thais Mantovanelli, Tatiana Amaral, Marcelo Yokoi, Fabiano de Souza, José Valdir, Nádia Kubota e tantos outros que passaram pelo meu caminho.

Às estimadas amigas Lígia Rodrigues e Marília Sene, por nossas muitas e muitas conversas, cafés, almoços e tardes de desabafos!

Por fim, agradeço ao Marcelo e aos seus familiares. Obrigada por ser uma companhia sempre agradável e amável, por sua compreensão e carinho em todos os momentos e por seu invejável bom-humor, que sempre me serviu de estímulo.

*Guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la.
Em cofre não se guarda coisa alguma.
Em cofre perde-se a coisa à vista.
Guardar uma coisa é olhá-la, fitá-la, mirá-la por admirá-la,
isto é, iluminá-la ou ser por ela iluminado.
Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por ela,
isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela,
isto é, estar por ela ou ser por ela.
Por isso, melhor se guarda o vôo de um pássaro,
do que de um pássaro sem vôos.
Por isso se escreve, por isso se diz, por isso se publica,
por isso se declara e declama um poema:
Para guardá-lo:
Para que ele, por sua vez, guarde o que guarda:
Guarde o que quer que guarda um poema:
Por isso o lance do poema:
Por guardar-se o que se quer guardar.*

(Antonio Cícero - Guardar)

RESUMO

Esta dissertação apresenta o estudo etnográfico das relações entre os índios Tupi Guarani da aldeia Renascer com os Guarani Mbya e os não-índios. O objetivo foi compreender a história de formação dessa aldeia dentro de seu contexto particular: as gravações do filme intitulado Hans Staden. Procuo articular como essa comunidade se organiza dentro de uma área de proteção ambiental e como desenvolve um diálogo estrito, seja com outro grupo indígena ou com não-índios, pautado pela noção de “cultura”. Há uma convergência estabelecida entre os Guarani Mbya, mas existe também uma ênfase na demarcação da alteridade. Os Tupi Guarani ressaltam que são originários de uma *mistura* entre o povo Tupinambá e o povo Guarani Mbya, além dos não-índios. Essa auto-denominação está presente no discurso de demais aldeias do litoral paulista, as quais fazem parte de um circuito de reciprocidade, marcando a existência de uma territorialidade Tupi Guarani que é multilocal.

Palavras-chave: Aldeia Renascer, Tupi Guarani, Guarani Mbyá, “cultura” e alteridade.

.

ABSTRACT

This dissertation presents an ethnographical research of the relationships between the Tupi Guarani from Village Renascer with the Guarani Mbya and non-indians. The purpose was to understand the formation history of the village within its particular context: the recording of the film titled Hans Staden. I try to articulate how this community is organized within an area of environmental protection and how they establish a strict dialogue, either with other indigenous groups or non-indians, based on the notion of "culture". There is a convergence between the Guarani Mbya, but is also an emphasis on demarcation of alterity. The Tupi Guarani highlights that come from a mixture of Tupinambá and Mbya, besides of the non-indians. This self-description is present in the speech of other villages of the coast of São Paulo state, which are part of a circuit of reciprocity, marking the existence of a Tupi Guarani territoriality that is multisite.

Key-words: Village Renascer, Tupi Guarani, Guarani Mbyá, "culture" and alterity.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
NOTA SOBRE A GRAFIA	13
1 INTRODUÇÃO	14
1.1 A Pesquisa.....	15
1.2 Contextualizando o campo.....	18
1.3 Bananal: aldeia mãe?.....	27
1.4 Sobre a Categoria Nhandeva.....	30
2 UM CENÁRIO QUE SE TRANSFORMA EM ALDEIA	33
2.1 A Aldeia Renascer e os aspectos de sua formação.....	34
2.2 Caracterização da aldeia.....	39
2.3 Atividades econômicas.....	48
2.4 O problema da superposição: terra indígena x unidade de conservação?.....	53
3 ALDEIA RENASCER E OS USOS DA “CULTURA”	58
3.1 Breve discussão sobre a imagem.....	59
3.2 O filme.....	61
3.3 O uso da imagem: um diálogo com <i>os de fora</i>	66
3.4 A Aldeia Ywyty Guaçu e o “renascer” da “cultura”.....	70
4 OS TUPI GUARANI E OS GUARANI MBYA: (DIS) PARIDADES	76
4.1 Relações de parentesco.....	77
4.2 O político e o religioso.....	84
4.3 Atribuições das diferenças.....	94
4.4 A construção da pessoa Tupi Guarani.....	100
5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
ANEXO A	107
ANEXO B	108
ANEXO C	110
ANEXO D	113
ANEXO E	114
ANEXO F	117
ANEXO G	118
CADERNO DE FOTOGRAFIAS	119
REFERÊNCIAS	130

APRESENTAÇÃO

Pretendo com esta dissertação apresentar um estudo etnográfico de uma aldeia indígena localizada no município de Ubatuba, ao norte do litoral paulista. A aldeia é Renascer, que na língua Tupi Guarani é chamada de Ywyty Guaçu – Morro Grande. Com este estudo procuro mostrar como vive tal povo dentro de um contexto de luta pela posse e manutenção do território, algo corrente entre os índios que vivem no estado de São Paulo. Essa luta ocorre em virtude dos processos de “modernização”, como a construção de estradas, empreendimentos imobiliários, mineradoras e até o isolamento de áreas consideradas de preservação, onde a presença humana é questionada (áreas de sobreposição). É nesse conturbado cenário que estão inseridos muitos índios do litoral paulista. A manutenção de seus valores culturais, atrelados à busca por uma terra que dê garantias para viver de acordo com seu modo de vida é a principal motivação desses grupos. A aldeia Renascer representa uma dessas comunidades, onde os Tupi Guarani e Guarani Mbya convivem em um mesmo espaço. Pretendi analisar, ainda, como essa busca por direitos territoriais tem levado esses índios a exaltarem a sua “cultura”¹, demonstrando seus valores à sociedade nacional. Os dados etnográficos apreendidos no trabalho de campo (realizado não somente na Aldeia Renascer, mas em outras aldeias do litoral paulista), em conjunto com a bibliografia etnográfica a respeito dos Tupi e dos Guarani, possibilitaram a construção deste trabalho.

A primeira parte do texto é dedicada a uma introdução, onde apresento a minha trajetória de pesquisa, desde o primeiro contato com a temática indígena até a chegada ao campo. Ainda na introdução, ofereço uma contextualização do campo no qual esteve inserida esta pesquisa. Para tal, discuto sobre a formação das aldeias Tupi Guarani no litoral dentro do contexto de reivindicação de uma autodenominação: a Tupi Guarani. Finalizo a introdução com uma reflexão acerca do uso da categoria Nhandeva, buscando melhor entender como os índios com os quais trabalhei fazem uso da mesma.

Em seguida, descrevo a história de formação da aldeia Renascer, apresentando os aspectos particulares de sua composição. As características da aldeia, como organização social, espacial, atividades econômicas, entre outras, também são delineadas no capítulo em

¹Ver: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: Cultura com Aspas, Cosac & Naify, São Paulo, 2009. A autora apresenta o conceito de “cultura” - entre aspas - como uma noção reflexiva do termo, uma idéia de cultura dentro de cada localidade, representada performaticamente.

questão. É, também nesta parte do texto, que abordo um pouco mais sobre a problemática das Terras Indígenas em Unidades de Conservação, já que este é o caso da aldeia Renascer.

No capítulo seguinte realizo uma etnografia acerca do uso que os Tupi Guarani de Renascer fazem da imagem. Desejo demonstrar, além disso, as apropriações que fazem da “cultura”, discutindo a utilização recorrente de recursos imagéticos nessa comunidade. Início o capítulo com uma breve discussão sobre a imagem enquanto um recurso metodológico e epistemológico dentro da antropologia. A partir desta discussão, reflito sobre a importância que o registro das imagens teve (desde o início das gravações de Hans Staden) e tem para o grupo da aldeia Renascer. Como veremos mais adiante, a aldeia Renascer se formou a partir de uma aldeia cenográfica, utilizada nas gravações do longa-metragem Hans Staden. E é essa temática que me conduz à última parte abordada nesse capítulo: a referência constante ao tema da “cultura” por essa comunidade indígena.

O último capítulo sistematiza as diferenças que os Tupi Guarani ressaltam no relacionamento com os Guarani Mbya. Parece haver uma relação pendular entre tais povos na qual há de um lado a ênfase na vida política e, de outro, a ênfase na vida religiosa. Desenvolvo uma reflexão sobre a definição de uma denominação Tupi Guarani que sintetiza, no limite, aspectos de uma *mistura* da cultura Tupinambá com a cultura Mbya. Discuto, ainda, questões voltadas ao parentesco, chefia e religiosidade.

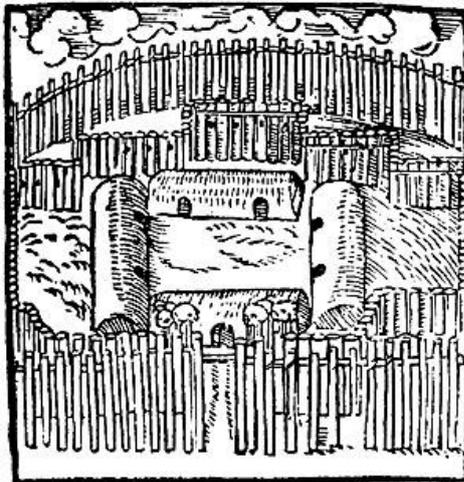
Por fim, nas considerações que concluem este texto, apresento como o meu foco analítico, ou seja, a aldeia Renascer, se relaciona com um conjunto bem maior de aldeias, recorrendo, para isso, ao conceito das redes ameríndias e, encarando as relações sob uma perspectiva multilocal.

NOTA SOBRE A GRAFIA

Os termos grafados em *itálico* referem-se às expressões nativas; os termos entre aspas são usados como forma de expressar que o uso da palavra enunciada está sob ressalva, isto é, indica que a palavra está sendo tomada fora de seu sentido habitual. Em relação ao conceito de cultura, quando aparece entre aspas, é em referência à utilização feita por Carneiro da Cunha (2009). Apenas os nomes próprios, mesmo que estejam na língua nativa ou aportuguesados, não estão em *itálico*.

Nas palavras grafadas em *itálico* adotei o sistema ortográfico indicado pelos meus informantes, ressaltando que, em alguns casos, as palavras Mbya diferem das palavras Tupi Guarani. Por exemplo: bom dia e criança, em Tupi Guarani é *ary-porã* e *mitãngwe* e em Guarani Mbya é *javyju* e *kiringué*. Uma cartilha feita por Cristiano Awá Kirindju auxiliou-me na escrita das palavras Tupi Guarani, povo sobre a qual se tem pouco material escrito. Quanto ao nome atribuído a etnia Tupi Guarani, optei por escrevê-lo da mesma maneira que meus informantes o fazem, ou seja, sem hífen e com espaço entre os dois termos. As línguas faladas na aldeia Renascer são: Tupi Guarani, Guarani Mbya e Português.

1 – INTRODUÇÃO



Fonte: (STADEN, 2009. p.137)

Os Tupinambás vivem próximos ao mar [...] São pressionados por adversários de todos os lados. Ao norte, seus vizinhos são uma tribo de selvagens chamados Guaitacás. São seus inimigos. Seus adversários ao sul são os Tupiniquins; os que vivem em direção ao interior da terra são chamados Carajás; perto deles, na serra, vivem os Guaianás, e, entre estes, vive mais uma tribo, a dos Maracajás, que os perseguem continuamente.

(STADEN, 2009, p.135; 157).

1.1 A Pesquisa

Esta pesquisa resulta de um interesse pela temática indígena que começou durante a graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista - UNESP. Foi durante o evento Ameríndia 2004 - Semana de Estudos Indígenas - promovido pelo Centro de Estudos indígenas Miguel Angel Menéndez (CEIMAM) da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (FCLAr - UNESP) no campus de Araraquara, que vislumbrei, pela primeira vez, a possibilidade de conhecer melhor e me aprofundar nos estudos acerca das populações indígenas.

As primeiras leituras dentro do campo da etnologia foram sobre os Guarani. Surgiu então, o interesse em pesquisar povos do Estado de São Paulo, “esquecidos” pelas pesquisas etnográficas desde a década de 80 do século XX. Assim, cheguei até a aldeia Piaçaguera, que fica na região litorânea do sul do estado de São Paulo. A primeira ida a campo ocorreu em 2007 na companhia de Camila Mainardi, amiga de graduação e também antropóloga que se dedica aos estudos dos Tupi Guarani. Pegamos um transporte que nos deixou nas proximidades da Praia da Gaivota, em Itanhaém, e de lá fomos até a aldeia, com um senhor que nos cedeu uma carona. Quem nos receberia seria Catarina, com a qual já havíamos feito contato anteriormente. Essa primeira visita foi o momento de desvendar curiosidades de uma ainda iniciante pesquisadora.

Foi feita uma segunda visita no mesmo ano, ainda na tentativa de conhecer melhor a aldeia em referência. Piaçaguera é uma das últimas aldeias que fica em uma faixa na beira do mar. Lá os moradores se autodenominam Tupi Guarani e é onde está a maior parte dos índios saídos do aldeamento do Bananal (Peruíbe – SP). Foi essa uma das primeiras questões que o campo nos levantou, já que achávamos que se tratava de uma aldeia Guarani Nhandeva, como mencionada em todas as leituras acerca da região.

Em 2008 fizemos nova visita, dessa vez em um cenário bem diferente. Fomos convidadas a compor, na condição de colaboradoras, o grupo de trabalho que faria os Estudos Complementares da Terra Indígena, coordenado pelo Prof. Dr Edmundo Antonio Peggion² e

² Prof. Dr. Edmundo Peggion é antropólogo, professor assistente doutor da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” e professor-colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.

composto, ainda, pela historiadora Sônia Rodrigues³. Nesse momento, no qual a FUNAI resolveu dar prosseguimento aos estudos para demarcação do território, havia uma empresa interessada em comprar a área para construção de um empreendimento milionário, transformando o local em uma zona portuária. Refiro-me ao empreendimento do Grupo EBX, que possui empresas por todo o Brasil que operam em diferentes negócios (energia, mineração, petróleo, entre outras). Foi um período bastante conturbado para todos. A aldeia estava insegura e o nosso trabalho também levantou suspeitas. Afinal, o que fariam ali duas garotas tão jovens e inexperientes? Apesar do clima tenso, aos poucos fomos realizando o nosso trabalho, aproveitando a oportunidade de permanecer mais tempo no campo e de poder conhecer outras aldeias da região⁴.

Ingressei no mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS – UFSCar) em 2009, com um projeto que se pautava na reivindicação de uma autodenominação pelo povo Tupi Guarani. Ao longo do curso, depois de algumas conversas com o orientador, optei por buscar outro foco (analítico e etnográfico) para minha pesquisa. Foi uma tentativa de ampliar o campo, já que existem muitas outras aldeias que vivem em contexto similar ao de Piaçaguera e que ainda estão por ser pesquisadas. Preferi não perder de vista a questão do debate Tupi Guarani. Veio então a possibilidade de “escolher” uma aldeia do litoral que fosse também Tupi Guarani. Procurei o professor Paulo Santilli para que ele me “apresentasse” algumas aldeias do litoral. Dentre as aldeias que o professor me indicou, uma delas me chamou a atenção pela peculiaridade a respeito de sua formação: a Aldeia Renascer, formada a partir de um cenário usado na gravação do filme Hans Staden (1999), do diretor Luis Alberto Pereira.

Chegar até a aldeia não foi tarefa simples. Depois de muitos contatos pelo telefone, desde março de 2010, finalmente consegui convencê-los a me receberem na comunidade. Dois dias antes de minha ida recebi uma ligação cancelando a visita. Renascer também enfrentava problemas territoriais e o cacique receou minha intenção em conhecer a aldeia. Meses depois surgiu um convite para auxiliar, novamente como colaboradora, no estudo de Fundamentação Antropológica que ocorreria na Terra Indígena, visto que eu tinha o interesse pelo local e o conhecimento de algumas aldeias da região fui convidada a compor a equipe⁵.

³ Sonia da Silva Rodrigues é mestre em história. Atualmente é analista em reforma e desenvolvimento agrário no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

⁴ Sobre o atual estado do processo da TI Piaçaguera, foi publicado no Diário Oficial da União em 26 de abril de 2011 a declaração da terra pela FUNAI, que aguarda por posterior demarcação e homologação.

⁵ A equipe era composta pela antropóloga Isabel de Rose (Pós doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC) e pelo ambientalista Maurice Tomioka Nilsson (Geógrafo e mestre em Ecologia pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA).

A situação parecia bem oportuna para a realização do meu campo, já que naquele momento eu também estava sem recursos financeiros para concretizar a pesquisa. O convite para fazer parte da equipe do GT, resultou de uma indicação feita por Maria Inês Ladeira aos membros da equipe, que tinham pouco conhecimento sobre as aldeias do litoral do estado de São Paulo.

Em outubro de 2010 cheguei até a Aldeia Renascer onde fui cordialmente recebida pela comunidade. Os meus interesses pessoais na pesquisa estavam claros para todos (equipe do grupo de trabalho e moradores da aldeia) desde o início. Não enfrentei qualquer tipo de problema em relação ao fato de desenvolver um trabalho técnico e ao mesmo tempo uma pesquisa acadêmica⁶. Impulsionada pela questão que a produção do filme teria na constituição da aldeia, comecei o meu trabalho. Menciono aqui o filme, porque as primeiras moradias dos habitantes de Renascer foram as “ocas cenográficas” que ficaram esquecidas no local onde aconteceram as gravações de Hans Staden. Mas o campo estava me sugerindo outras questões. Ainda que tenham trabalhado no filme fazendo apenas curtos papéis figurativos e que tenham iniciado a formação da aldeia ocupando o cenário deste, eles relatam que o filme não foi o fator mais expressivo para a composição da aldeia. O principal fator que levou à ocupação da área, segundo descrevem, teria sido o interesse comum com outros índios em executar um “projeto” *de revitalização cultural e manutenção das tradições*. Além de uma ligação simbólica que o líder do grupo apresentava com a região, em decorrência de um sonho de sua falecida mãe.

A intenção com esta dissertação é iniciar uma reflexão acerca das conexões e relações que envolvem os Tupi Guarani do litoral paulista e que abarque o fenômeno da reafirmação de uma denominação, a Tupi Guarani. Isto só pôde ser observado após visitas em diversas aldeias do litoral. De todas essas visitas foi possível realizar um trabalho de campo mais sistemático em duas aldeias: Piaçaguera e Renascer. Embora tenha selecionado apenas uma aldeia para efetuar um estudo etnográfico, este trabalho apresenta questões que não se resumem a apenas essa aldeia em particular. Questões como, por exemplo, a busca por uma identificação que se forma em contextos relacionais e que perpassa todo o complexo de aldeias da costa litorânea em São Paulo.

⁶ A minha participação como colaboradora no GT restringiu-se mais no auxílio de questões básicas do campo, o que me possibilitou ter autonomia para realizar meus estudos no local.

1.2 Contextualizando o campo

A abordagem etnográfica acerca da temática indígena, durante a década de 60 e 70 do século XX, esteve voltada principalmente aos estudos de grupos do Brasil Central. Sobre os povos Tupi, há um vasto material, mas são mais voltados aos povos Amazônicos. Em relação aos povos Tupi que habitavam o estado de São Paulo, as pesquisas eram escassas. Havia um foco maior voltado para os Guarani do Sul do Brasil e do Paraguai. A retomada nas pesquisas dos povos Tupi aconteceu com os estudos de Eduardo Viveiros de Castro (1986), sobre o povo Araweté, grupo Tupi da Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Os índios que viviam em aldeias no estado de São Paulo, durante a década de 80, de acordo com o pensamento da sociedade envolvente, estavam fadados ao desaparecimento. O convívio próximo a contextos urbanos e o uso da mão de obra indígena nessas cidades seriam os responsáveis por integrá-los, cada vez mais, à sociedade nacional. Ao contrário do que propunha esse pensamento aculturativo em relação a esses povos, viu-se o aparecimento de muitas aldeias e o crescimento das aldeias já existentes. Os índios do estado de São Paulo não estariam “acabando”. Mesmo com a forte presença destes povos no estado, ainda existe um desconhecimento generalizado de seus modos de vida. Dentre uma pluralidade de pré-conceitos difundidos sobre esses grupos, alguns são mais recorrentes e podem ser assinalados: um deles caracteriza os índios enquanto vítimas do processo de colonização, dizimados pela intensa expansão econômica das frentes capitalistas. Neste caso, cria-se uma imagem de sobrevivência das populações desprovidas de sua cultura tradicional, assimiladas pela sociedade não-indígena no processo de urbanização. O outro, diz respeito aos que conhecem a existência dos territórios e concebem os índios enquanto invasores da terra alheia, grupos que se aproveitam de sua condição indígena para lograr o trabalho assalariado (LADEIRA, 1984).

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontam uma população de 39.794 índios vivendo no estado de São Paulo de acordo com o censo demográfico realizado em 2010⁷. A maioria desses índios é composta pelas etnias Guarani Mbya e Nhandeva, embora também exista a presença de outras etnias no estado, como por exemplo, Kaingang, Krenak e Terena (principalmente no interior do estado). Essa população encontra-se distribuída em aldeias localizadas na região Metropolitana de São Paulo, no Oeste do estado, na Baixada Santista, no litoral Sul e Norte paulista e na região do Vale do Ribeira.

⁷ Os dados (tabela 1379) apresentam a população indígena do estado de São Paulo com 5 anos de idade ou mais. No ano de 2000, os dados do IBGE registraram uma população de 63.789 índios no estado de São Paulo (tabela 2093), neste caso, considerou-se a população total, sem restrições de idade (Fonte: <http://ibge.gov.br/home/>).

Durante as últimas décadas houve um aumento no aparecimento de novas aldeias na região sudeste do Brasil e o crescimento das aldeias já existentes, sobretudo na faixa que se estende no litoral do estado de São Paulo. Essas aldeias se formaram dentro de um contexto de ocupação de territórios que esses grupos denominam como tradicionais. Uma significativa parte desses índios provém de aldeamentos mais antigos da região, como o aldeamento do Bananal (Peruíbe), Serra do Itatins (Itariri) e Rio Branco (Itanhaém). De acordo com seus relatos, divergências e conflitos causados por motivos específicos, provocaram a disseminação desses índios por todo o litoral paulista.

O caso de formação da aldeia Renascer não é singular, se observado como parte de um contexto maior que remonta a uma série de eventos de retomada de territórios tidos como tradicionais. Esse movimento tem sido uma prática comum entre os índios da etnia Tupi Guarani nas últimas décadas, empenhados na tentativa de reocupar terras onde eles afirmam já terem vividos seus antepassados.

Podemos verificar o surgimento de algumas aldeias na faixa litorânea do sudeste do Brasil, tais como: Piaçaguera, Aldeinha (Itanhaém), Paraíso (Iguape), Itaoca (Mongaguá), Rio do Azeite e Capoeirão (Itariri), Miracatu (Miracatu), Paranapoã (São Vicente), etc, nas quais alguns residentes agenciam um discurso de reivindicação de descendência Tupinambá, afirmando origem em ambas as etnias: a Tupi, para a qual apontam os Tupiniquim e os Tupinambá que, segundo os relatos, sempre foram habitantes da região litorânea; e a Guarani, grupo que chegou posteriormente ao litoral em decorrência das migrações na busca da *Terra Sem Males*.

O quadro a seguir apresenta as aldeias do litoral paulista⁸:

⁸ Dados retirados do site Associação Rondon Brasil (<http://www.rondonbrasil.org.br>) e revisados por mim.

Quadro 1 - Aldeias do Litoral do Estado de São Paulo

ALDEIA	POVO	MUNICÍPIO
Boa Vista	Guarani Mbya	Ubatuba
Renascer	Guarani Mbya e Tupi Guarani	Ubatuba
Rio Silveira	Guarani Mbya e Tupi Guarani	São Sebastião
Amba-Porã	Guarani Mbya	Miracatu
Djaikoaty	Tupi Guarani	Miracatu
Uru-Ity	Guarani Mbya	Miracatu
Bananal	Tupi Guarani	Peruíbe
Capoeirão	Guarani Mbya	Itariri
Rio do Azeite	Guarani Mbya	Itariri
Paranapuã	Guarani Mbya e Tupi Guarani	São Vicente
Cerro Corá	Guarani Mbya	Mongaguá
Aguapeú	Guarani Mbya	Mongaguá
Itaóca	Guarani Mbya e Tupi Guarani	Mongaguá
Itaóca Jussara	Tupi Guarani	Mongaguá
Aldeinha	Tupi Guarani	Itanhaem
Rio Branco	Guarani Mbya	Itanhaem
Piaçaguera – Escola	Tupi Guarani	Peruíbe
Piaçaguera - Fepasa	Tupi Guarani	Peruíbe
Nhamandu Mirim	Tupi Guarani	Peruíbe
Itapoã	Guarani Mbya	Iguape
Paraíso	Tupi Guarani	Iguape
Guavira-ty	Guarani Mbya	Iguape
Juréia	Guarani Mbya	Iguape
Itagua	Guarani Mbya	Iguape
Peaguao ty	Guarani Mbya	Sete Barras
Pindo-ty	Guarani Mbya	Pariquera-Açu
Pakuri-ty	Guarani Mbya	Cananéia
Jakarey	Guarani Mbya	Cananéia
Tapyi	Guarani Mbya	Cananéia

Fonte: (ASSOCIAÇÃO RONDON BRASIL, 2010)

Os habitantes de determinadas aldeias mencionadas acima asseguram que não são somente Tupinambá ou Guarani, mas sim uma *mistura* entre os grupos, sendo então Tupi Guarani, ainda que a literatura etnográfica mencione apenas a existência de aldeias Guarani nessa região.

“[...] que meu pai é Tupi e minha mãe é Guarani. Então teve a mistura, aí ficou Tupi Guarani” (informação verbal)⁹.

Alguns depoimentos revelam esse processo de contato entre os grupos que ocorreu primeiro, entre os Tupi (sendo os Tupinambá e os Tupiniquim) com os brancos colonizadores e, em seguida, entre os Tupi e os Guarani, estes últimos provenientes do Mato Grosso do Sul, do Paraná e outras regiões.

Sou Tupi Guarani porque meu pai é Tupi e minha mãe que é Guarani. É uma etnia, duas mistura. Mas o Guarani, ele tem um pouquinho de diferença sobre o nosso idioma. Nós os Tupi Guarani é mais chegado ao branco, assim a pronúncia, porque quando foi descoberto aqui a área, então eles viram que só tinha Tupi, Tupinambá, Tupiniquim, tudo da etnia do Tupi, né? (...) Aí misturou, começou a misturar, aí ficou Tupi Guarani (informação verbal)¹⁰.

Eu sou Tupi Guarani porque minha avó era Tupi, não, o pai da minha avó era Tupi e a mãe já era Guarani. Então, tem já a mistura desde meus avós, bisavós, veio de lá pra cá... (informação verbal)¹¹.

Os índios Tupi Guarani promoveram muitas iniciativas para habitarem áreas reconhecidas como terras tradicionais, por meio de um movimento de reocupação de territórios indígenas que só recentemente passou a ser documentado.

A extensa literatura etnográfica desde muito tempo se refere a esses indígenas como sendo apenas da etnia Guarani, mais especificamente Guarani Nhandeva ou Xiripá. No entanto, logo no início de minhas pesquisas com grupos que habitam o litoral do estado de São Paulo, ao longo de conversas motivadas em visitas a aldeias, eles mostraram claramente o desejo de reivindicar e reafirmar sua autodesignação enquanto Tupi Guarani, observando diferenças com relação aos Guarani e enfatizando sua ascendência Tupi¹². Deste modo, o que eles descrevem é que são resultado de uma provável união entre os índios Tupinambás, que habitavam a costa brasileira, e os Guarani que migraram do interior do Brasil para o litoral na tentativa de encontrar a chamada *Terra Sem Males*, um movimento religioso em busca do

⁹ Dora, Tupi Guarani / Aldeia Piaçaguera, 2007.

¹⁰ Guaira/Aldeia Piaçaguera, 2007.

¹¹ Paulino /Aldeia Itaoca, 2008

¹² Em virtude do trabalho realizado junto aos Tupi Guarani da aldeia Piaçaguera foi possível conhecer outras aldeias da região (Bananal, Itaoca, Rio Silvera, Aldeinha e Miracatu).

lugar onde os Guarani acreditam estar o paraíso¹³. Sendo assim, eles se consideram uma *mistura* resultante dos casamentos que ocorreram entre as duas etnias e aplicam a designação Tupi Guarani, que até então era um conceito que servia para caracterizar uma família linguística, como um atributo de um discurso de identificação. E como já mencionado, ressaltam as distinções linguísticas, sociais, materiais e culturais que expressam diante dos índios Guarani Mbya, com quem formam diversas aldeias.

Pode-se notar, portanto, que há uma espécie de conexão genealógica que une as aldeias Tupi Guarani e que traduz um modelo de organização que é próprio desses grupos. Os Tupi Guarani, de acordo com o que eles disseram, fazem parte de uma mesma grande família que teve como origem os casamentos realizados entre duas famílias extensas, o que revela que o grupo indígena Tupi Guarani tem uma dinâmica dentro da qual estão introduzidas todas as famílias Tupi Guarani, inclusive as que habitam em cidades. As relações que esses grupos mantêm se explicam pelo parentesco, no estabelecimento das alianças, pelos pontos que eles marcam como sinalizadores de sua identidade (tais como uma língua comum), pelas diferenças em relação aos Guarani Mbya, no que refere a questão da mobilidade, e pela realização de visitas recorrentes que ocorrem entre os índios Tupi Guarani de diferentes lugares¹⁴ (PEGGION et al., 2008).

Entretanto, a produção bibliográfica no que concerne aos coletivos que se reconhecem enquanto índios do grupo Tupi Guarani e que relate os aspectos distintivos de formação dessas novas aldeias, ainda é escassa. Diante disso, torna-se necessário buscar um viés mais profundo (em termos simbólicos) acerca dessa *mistura* relatada por eles, oferecendo maior visibilidade aos Tupi Guarani.

Mello (2007, p. 51) enuncia que os Xiripá do sul do Brasil são taxados como aqueles que ficam entre os Mbya e entre os Nhandeva, não pertencendo nem a um grupo e nem ao outro.

Os Chiripá criticam tal invisibilidade e o desconhecimento por parte da sociedade nacional a respeito das diferenciações que possuem perante os outros subgrupos Guarani e vêm reforçando sua presença no contexto identitário entre os Guarani do sul do Brasil.

Na produção literária de autores clássicos como Nimuendaju (1987), Cadogan (1959), Schaden (1974), Hélène Clastres (1978), Melià (1981, 1990), John Monteiro (1992), os

¹³ CLASTRES, H. **A terra sem mal**. São Paulo, Brasiliense, 1978.

¹⁴ A conexão que marca as redes de relacionamento entre os tupi guarani será abordada nas considerações finais deste trabalho.

grupos mencionados sempre foram indicados enquanto membros que pertencem à etnia Guarani.

Foi Schaden (1974) quem primeiro fez a distinção entre os povos Guarani, diferenciando-os por seus aspectos materiais e culturais. Segundo o autor, os Guarani compreendem três grupos diferentes: Nhandeva, Mbya e Kaiowá. Todos fazem parte do grupo Guarani, que está inserido em uma mesma família linguística: a Tupi-Guarani. Cabe salientar que, no litoral paulista, é mínima a presença do grupo Kaiowá (embora este seja o grupo com maior população no Brasil), sendo mais significativa a presença dos outros dois grupos¹⁵. No caso do termo Nhandeva, Schaden (1974) mesmo reconhece que ele é utilizado por todos os índios Guarani numa identificação mais genérica, querendo dizer *os que são dos nossos*.

Ladeira e Azanha (1988), já apontavam o uso da denominação Tupi Guarani por alguns índios. Conforme eles escreveram, a população indígena do grupo conhecido como Guarani Nhandeva, que habitava o litoral, era denominada pelos índios Mbya como Xiripá ou Tupi Guarani. A designação Xiripá é muito usada, ainda hoje, pelos Mbya ao referirem-se aos Nhandeva e aos Tupi Guarani, que por sua vez também não se identificam com tal denominação, afirmando que esse nome se refere a uma vestimenta antiga produzida de embira, encarando a denominação como uma injúria.

Segundo Ladeira e Azanha (1988), os Nhandeva começaram a migrar para o leste na intenção de atingir o litoral paulista, na primeira década do século XIX. Esse grupo era formado por outros subgrupos: os Tanyguá, os Oguauíva e os Apapocuva.

Os Tanyguá receberam uma gleba de terra em 1837, entre os rios Peixe e Itariri. Essa terra foi demarcada em 1845. Os Oguauíva também seguiram rumo a leste, atingindo a região de Itapetininga por volta de 1830. Alguns membros desse grupo seguiram para o oeste do estado de São Paulo e passaram a viver nas terras do Barão de Antonina. Posteriormente, eles foram aldeados na missão de São João Batista, nas proximidades do Rio Verde - região conhecida hoje pelo nome de Itaporanga - SP. Por volta de 1860 alguns índios Oguauíva partiram para o litoral sul do estado, onde fundaram o aldeamento do Bananal, em Peruíbe. Com a ajuda do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), eles adquiriram uma porção de terras e lá se fixaram, formando o Posto Indígena de Peruíbe, em 1927. Em relação aos Apapocuva, eles também partiram em sua caminhada rumo a leste, localizando-se próximos aos Oguauíva, no território do Rio Verde, mas foram levados para as redondezas do município de Bauru, situando-se na região do rio Feio. Foi em 1911, após ataques sofridos pelos índios Kaingang e

¹⁵ A população Guarani no Brasil é de aproximadamente 34 mil pessoas, sendo 18 a 20 mil entre os Kaiowá; 8 a 10 mil entre os Nhandeva e 5 a 6 mil entre os Mbya (Fonte: Instituto Socioambiental)

os avanços das estradas ferroviárias nessa área, que os Apapocúva foram levados para Araribá (aldeia criada pelo SPI, por intervenção de Nimuendaju, com a finalidade de abrigar e proteger os índios).

Nimuendaju (1987) tentou, ainda, levar os outros índios Nhandeva que estavam no litoral para a Reserva de Araribá, mas estes recusaram a oferta e permaneceram no litoral, onde, em seguida - por volta das décadas de 50 e 60 do século XX - chegaram os Guarani Mbya, advindos do Paraguai e em busca da *Terra Sem Males*:

A partir das primeiras décadas deste século, os núcleos *Nhandeva* do litoral passam a receber o esforço de outros grupos, também Guarani e classificados na literatura etnográfica como *Mbya*. Este grupo, a partir das décadas de 50 e 60, passa a constituir a população dominante no litoral. Distinguem-se dos moradores mais antigos a quem chamam Tupi-Guarani ou Xiripá – dizendo-se Guarani (LADEIRA; AZANHA, 1988, p.15).

Pesquisas recentes têm levado em consideração essa autodenominação requerida por muitos índios do litoral. Mainardi (2010)¹⁶, em sua dissertação de mestrado, aborda o tema da *mistura* entre as etnias Tupi e Guarani, que dá origem a uma nova categoria de identificação étnica: os Tupi Guarani. Ela analisa como os Tupi Guarani da aldeia Piaçaguera, no litoral sul do estado de São Paulo, edificam suas relações com os outros indígenas, sobretudo com os Guarani Mbya. Pautados pelo discurso da *mistura*, os Tupi Guarani estabelecem o que ela define como uma espécie de progressão entre “mais índio” e “menos índio”, progressão essa atrelada a peculiaridades típicas da tradição guarani.

Macedo (2009, p.79), em pesquisa realizada na Terra Indígena Ribeirão Silveira, reconhece que há essa atribuição e salienta que “[...] os Mbya que vieram do Sul chamam os que na literatura são designados Nhandeva de Xiripá, mas os que vivem no estado de São Paulo são chamados, e se autodesignam, Tupi ou Tupi-Guarani”.

Não obstante as afirmações sobre essa *mistura* entre as duas etnias mencionadas pelos Tupi Guarani, o que se sabe é que existem poucas bases empíricas para definir os movimentos dos índios Tupi-Guarani. Temos apenas algumas hipóteses que se referem a esses deslocamentos (FAUSTO, 1992).

Alguns trabalhos como os de Brochado (1984) e Noelli (1996) apontam para a problemática da busca de um centro de origem dos antigos falantes da língua Tupi, construindo proposições baseadas na arqueologia, na comparação de elementos cerâmicos

¹⁶ Camila Mainardi é antropóloga e pesquisadora dos Tupi Guarani. Foi companheira no trabalho de campo realizado na aldeia Piaçaguera (2007/2008). Atualmente faz doutorado em Antropologia Social no Programa de pós Graduação da Universidade de São Paulo (USP).

encontrados em sítios arqueológicos, bem como de suas rotas de expansão e deslocamentos, valendo-se, para tanto, da relação de vestígios arqueológicos e dados linguísticos que indiquem a mobilidade e o remanejamento desses povos Tupi do continente, em contraposição às informações e evidências somente baseadas em dados históricos.

Encontramos em Hélène Clastres (1978) uma suposição acerca de como poderia ter sido essa repartição dos grandes grupos Tupi e Guaraní ao longo do vasto território que compreende a América do sul:

No século XVI, os tupis-guaranis distribuía-se por uma área geográfica muito vasta. Os tupis ocupavam a parte média e inferior da bacia do Amazonas e dos principais afluentes da margem direita. Dominavam uma grande extensão do litoral atlântico, da embocadura do Amazonas até Cananeia. Os guaranis ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananeia e o Rio Grande do Sul; a partir daí, estendiam-se para o interior até os rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná, as aldeias indígenas distribuía-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Seu território era limitado ao norte pelo Tietê, a oeste pelo rio Paraguai. Mais adiante, separado deste bloco pelo Chaco, vivia outro povo guaraní, os chiriguanos, junto às fronteiras do império Inca (CLASTRES, 1978, p.8).

Sobre os antigos Tupinambá, sabe-se que foram um dos mais conhecidos grupos do Brasil e que estavam ligados a eles quase todos os demais povos nativos do litoral. Eles estão presentes nos registros dos cronistas desde o início da colonização até o século XVIII e nas constituições historiográficas, como as de Fernandes (1949) e Metraux (1950). Apesar de suas raízes comuns, os diferentes grupos locais mantinham um constante e elaborado complexo guerreiro, através do qual se perpetuava a vingança (Urban, 1992; Fausto, 1992).

Fernandes (1949) e Metraux (1950) recorreram às crônicas quinhentistas e seiscentistas na tentativa de explicar o comportamento social dos índios e analisar os aspectos da sociedade Tupinambá, descrevendo a morfologia, a organização dos grupos locais, o sistema de parentesco, as categorias de idade e as formas tradicionais de dominação dessa sociedade. A população dos Tupinambá no litoral brasileiro, segundo os dados dos cronistas, era muito expressiva até a chegada dos colonizadores no Brasil. Entretanto, em meados do século XVI, eles foram dizimados pela fome, guerras, escravidão e epidemias e foram considerados por muitos como um povo extinto.

O litoral de São Paulo, no século XIX, recebeu as migrações indígenas Guaraní, advindas principalmente do que hoje seria o estado de Mato Grosso do Sul e do Paraguai. A discussão acerca dessas migrações dos índios Guaraní também carece de dados empíricos que

as comprovem. Há uma escassez de documentos dessas migrações, exceto as presenciadas por Nimuendaju (1987).

Melià (1990, p.44) corrobora com essa afirmação quando diz que, tanto historiograficamente quanto etnograficamente, “são raras as migrações de consideração realizadas pelos Guarani, realmente documentadas”.

Foi somente com o trabalho de Nimuendaju (1987) que teve início uma etnologia da procura pela *Terra Sem Mal*. Para esse autor, os Guarani realizaram um movimento religioso em busca da *Terra Sem Mal* que, para eles, estaria localizada a leste, além do mar ou, ainda, no centro da terra, pois acreditavam que o fim do mundo estava próximo. Sucessivamente, vários grupos Guarani se puseram em direção ao mar; os Tanyguá (1820), os Oguauíva (1820), os Apapocuva (1870). Essas migrações permaneceram durante o século XX (NIMUENDAJU, 1987; SCHADEN; 1974).

[...] uma parte dos Oguauíva também conseguira, pelo menos nos anos posteriores, realizar seu plano de chegar ao mar. Por volta de 1860, um grupo vindo do rio Verde alcançou as imediações dos Tañiguá; permanece desde então na costa, vivendo no Bananal, nas cabeceiras do rio Preto perto de Conceição de Itanhaém; alguns, esparsos, vivem também na nova ferrovia perto de Mongaguá, outros com os Tañiguá no Itariry (NIMUENDAJU, 1987, p. 11).

A busca por esse paraíso acontece desde meados do século XIX, com a saída desses índios do Mato Grosso em direção ao leste, sempre guiados por importantes figuras religiosas do grupo.

[...] a marcha para leste dos Guaranis não se deveu à pressão de tribos inimigas; tão pouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda o desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra sem Mal (NIMUENDAJU, 1987, p.102).

De acordo com os relatos daqueles que se identificam como membros da etnia Tupi Guarani, mesmo com a escassez dos dados empíricos que comprovem as migrações e o possível contato entre os remanescentes dos índios Tupi da costa com os então recém-chegados índios Guarani, foi dentro desse contexto de migração dos povos Guarani em direção do litoral que formaram as aldeias Guarani atuais na região litorânea e, concomitantemente a elas, as aldeias Tupi Guarani.

Ladeira (1984) se refere à formação dessas aldeias como resultado do encontro proveniente da migração dos índios Guarani, que vieram do sul do país ao longo do século XX, com os que se encontravam na costa litorânea, conhecidos pelos Guarani por Tupi Guarani ou Xiripá. “Esses remanescentes índios da costa concentraram-se, nas últimas décadas, nas regiões de Peruíbe e Itariri, conservando parte de seu território que hoje abriga também as famílias Mbya, originária do sul” (LADEIRA, 1984, p. 123).

1.3 Bananal: aldeia mãe?

Os Tupi Guarani que residem atualmente nas aldeias do litoral paulista, em sua grande maioria são oriundos do antigo aldeamento do Bananal localizado no município de Peruíbe. Acerca da formação da aldeia do Bananal escreveu Schaden (1974, p.6):

Em sua totalidade, os moradores são do subgrupo Ñandeva. Parece tratar-se de uma horda que por volta de 1885 se dirigiu a esse território, vinda de Iguatemi, na região fronteira entre o Sul de Mato Grosso e o Paraguai. Durante cerca de um ano, mais ou menos em 1925, viveram também no aldeamento as famílias Mbüá vindas da região de Misiones e que mais tarde fundaram o núcleo Rio Branco.

A reserva indígena de Peruíbe (atual aldeia do Bananal), segundo informações extraídas dos trabalhos de Ladeira (1984), formou-se em 1927 com o intuito de alojar “[...] os índios de Peruíbe, antes numerosos, antigos ocupantes da área, e dos desterrados de Abarebebê, onde sobrevivem apenas as ruínas do convento.”¹⁷

Por volta da década de 80 do século XX, a aldeia do Bananal era constituída pelos índios Tupi, Tupi Guarani, Guarani Mbya, mestiços e brancos, que viviam todos juntos antes de se espalharem pelo litoral formando novas aldeias. Mas a que se deveu a saída desses indígenas da aldeia do Bananal? Alguns de meus informantes se referem a esse acontecimento como resultado de conflitos de natureza política, outros dizem que foi resultado de brigas de cunho religioso.

¹⁷As Ruínas do Abarebebê, tombadas pelo CONDEPHAAT e pelo IBPC e protegida pela Lei Orgânica do Município de Peruíbe situam-se no Sítio Arqueológico da Aldeia de São João Batista, protegido pela Constituição Federal. O local era habitado por índios que passaram a ser missionados pelos jesuítas desde o início da colonização; o primeiro missionário naquelas cercanias foi o Padre Leonardo Nunes, conhecido como o “Abarebebê” – o “santo que voa”.

Contam que, naquela época, o chefe da aldeia do Bananal tentava impor a sua religião, no caso a evangélica, para todos da aldeia e que essa não era uma conduta bem vista pelo ex-chefe do grupo, que hoje é falecido. Para algumas pessoas, este teria sido o fator responsável pela divisão do grupo e pelos desacordos internos no Bananal.

Foi até por que... Uns queria igreja de crente, esse J.G. não queria de jeito nenhum, foi por isso a briga deles também. É negocio de missionário lá dentro, aí foi por isso que eles brigaram, e aí dessa época pra cá, a maioria foi tudo pra Piaçaguera, e o D. foi lá pro Paraíso, aldeia do Paraíso. Aquela vez eles brigaram feio, Nossa Senhora, foi uma briga muito feia que tiveram... Eles mesmos se confrontaram entre eles, né? Foi briga muito feia (informação verbal)¹⁸.

Segundo algumas pessoas com as quais puder conversar a igreja evangélica “Deus é Amor”, implantada pelo cacique na aldeia, incomodava muito o ex-cacique, que dizia que a igreja era responsável por promover a agitação e desordem local, já que seus cultos eram muito barulhentos e perturbavam a paz da aldeia. O depoimento a seguir, de Dona Joanhina (falecida em 2009 na aldeia Piaçaguera) aponta um pouco sobre a questão da instalação da igreja evangélica na aldeia do Bananal, na época do conflito:

O Bananal? Era bonito lá, meu marido plantava bastante banana. Ele trabalhou bastante lá. Depois que o cacique, no tempo que eu tava lá eu já era evangélica, né? Por que eu sou evangélica, aí foi abrir uma igreja lá e o cacique não gostou, mas o cacique nem tanto, os filhos [...] não gostavam de crente sabe? E lá ia bastante crente, vivia pastor lá, de culto, né? Deus é amor. Aí fizemos uma casinha lá, levantaram aí a igreja, bem grandão, aí eles não gostaram [...] deixou o pai dele viajar, numa reunião, aí nessa leva aproveitaram e puseram fogo na igreja, queimaram, saiu na televisão, você não soube não? [...] Aí todo mundo saiu, ficaram só eles (informação verbal)¹⁹.

Considerando o conflito sob seu ponto de vista político a saída desses índios para novas aldeias teve como motivo as desavenças provocadas pela sucessão ao posto de cacique. As divergências sobre quem assumiria esse posto geraram uma briga e a expulsão de alguns índios do local. O antigo cacique, conforme relatos, adotava uma postura considerada por muitos como bastante autoritária, motivo que levou alguns a repudiarem a sua “reeleição” ao posto de cacique²⁰. Nesse caso, a dispersão estaria associada à liderança. Se há o surgimento

¹⁸ Dona Nifa / Aldeia Renascer, 2010.

¹⁹ Joanhina / Aldeia Piaçaguera, 2008.

²⁰ Ver Anexo A (Entrevista Publicada na Tribuna digital em 30 de junho de 2000 com o cacique J.G. falando sobre o assunto).

de uma nova liderança dentro do grupo, é possível que também haja disseminação desse grupo (PISSOLATO, 2007).

Na nossa etnia mesmo, antigamente era de pai pra filho, né? Se o cacique morresse quem tomava posse era o filho mais velho, só que começou a ter problema também, o pessoal começou a reclamar muito e aí então começaram a fazer eleição, que nem o branco lá fora [...] só que o J.G. já não aceitava, falava que ele é que era o cacique de lá, da 4ª geração que não sei o que... Eles e os filhos que mandava tudo lá andavam armados, assustavam a comunidade, tomaram conta do posto da FUNAI, aí a comunidade se revoltou tirou ele de cacique e colocou o D. (informação verbal)²¹.

Foi em virtude desses desentendimentos (políticos e/ou religiosos) ocorridos na aldeia Bananal que os *tupi começaram a se espalhar* pelo litoral formando novas aldeias. Apesar da saída de boa parte das pessoas que compunham a aldeia do Bananal, restando apenas a família do falecido cacique, os Tupi Guarani se referem com alegria aos tempos vividos no antigo aldeamento que, segundo eles, *era um bom lugar pra se viver, onde viviam todos reunidos em uma mesma grande família*. Para muitos dos Tupi Guarani, não tivesse ocorrido esses conflitos e os Tupi Guarani estariam vivendo todos juntos, mais *fortalecidos e unidos*.

Aquilo era vida, tinha muita caça, quando queria madura uma banana, o que mamãe fazia? Ela cavava e fazia aquele buracão, enchia de folha, colocava as bananas lá, aí tampava com barro, bem tampado e assim mesmo aquele porco do mato, achava e comia tudo [...] Com tanta caça que tinha ali, antigamente era muito bom. Não tinha estrada, não tinha luz, não tinha nada, a gente saía uma vez por semana, quando dava. Era 3 horas da manhã pegava o trenzinho que passava lá, aí onde é Piaçaguera hoje pra a gente ir pra São Vicente. Era isso aí nossa vida. [...] Depois que morreu as lideranças começou a briga por território, um queria ser pastor, o outro queria ser dono da área, a Igreja de crente foi fundamental pra briga [...] se não tivesse acontecido isso, hoje a gente teria uma terra grande, mas eu não me arrependo, quero deixar aqui para os curumins, mas eu sinto falta [...] Eu acho que a gente seria feliz, todos os Tupi juntos. Era muito bom, levava vida de nhandeva mesmo (informação verbal)²².

Essas discórdias dentro de aldeias e a consequente cisão dos grupos que as compõem, não é algo incomum dentro das etnografias que tratam dos povos indígenas, mas nesse caso ela foi peça chave para compreender um pouco da origem desse povo que se auto-designa Tupi Guarani e que se encontra difundido por todo o litoral paulista, reconhecendo-se todos enquanto parentes.

²¹ Elias - Pitotó, / Aldeia Piaçaguera, 2008.

²² Antonio Awá / Aldeia Renascer, 2010.

Antonio Awá narra (anexo B) como foi essa desavença e a posterior separação entre os Tupi Guarani pela costa litorânea. O atual cacique da aldeia Renascer, nascido e criado na aldeia do Bananal, enfatiza o problema político/religioso como potencializador das discórdias que levaram a facção do grupo que habitava o aldeamento.

1.4 Sobre a categoria Nhandeva

Diante das definições apresentadas nas discussões etnográficas e das alcunhadas pelos próprios índios sobre o termo Nhandeva, podemos engendrar alguns questionamentos acerca da acepção dessa categoria: O termo Nhandeva faz alusão *ao mesmo tipo de gente*? Ou seria usado para definir um tipo de *outro* que é igual a *nós*?

Conforme já citado em contexto anterior essa denominação faz parte da divisão criada por Schaden (1974) para fazer referência aos Guarani. Ele elaborou essa divisão com base nas distinções observadas entre esses grupos, bem como suas especificidades linguísticas e de sua organização social, política, religiosa, econômica e cultural. Mas o próprio autor também reconhece que a categoria Nhandeva é utilizada em sentido mais amplo, ela é uma denominação empregada por todos os índios do grupo Guarani que exprime o sentido de dizer *os que são dos nossos*. Nesse sentido o mesmo autor se refere a essa categoria como uma autodenominação usada pelos grupos que eram conhecidos como Apapocuva, Tanyguá e Oguauíva. Nhandeva, de acordo com Schaden (1974), seria uma forma de autorreferência empregada por esses subgrupos Guarani.

Era comum, ao longo das visitas que realizei durante o campo, chegar a uma aldeia e observar todos olharem curiosos para ver de quem se tratava e, logo que avistavam um ou mais índios em minha companhia, se ouvia dizer: *É Nhandeva!*

Neste caso, o termo Nhandeva dito pelos próprios índios, não diferenciava os Tupi Guarani dos Guarani Mbya. Ao percorrer as aldeias da região pude notar que os índios, muitas vezes ao se avistarem de longe, mesmo não sabendo de quem se tratava, mas sabendo que não se tratava de um juruá (nome pelo qual os Guarani se referem aos brancos), cumprimentavam-se fazendo um aceno e dizendo: *Nhandeva!*

Observa-se que os Tupi Guarani que habitam o litoral paulista se valem da categoria Nhandeva não como uma autodenominação que remeta a uma etnia específica, conforme consta na literatura etnográfica, mas sim como uma forma de identificar-se enquanto índios, empregando o termo sempre em oposição ao não-índio. Desse modo, ser Nhandeva é fazer

parte de um mundo comum, é assumir uma mesma natureza indígena e não uma mesma etnia. Nhandeva torna-se uma categoria usada em oposição ao mundo dos brancos.

Macedo (2009), em alusões feitas sobre as preferências matrimoniais dos Guarani Mbya com relação aos brancos e aos Nhandeva, aponta que os “ [...] Mbya e Nhandeva, mesmo que não se considerem afins ideais, se reconhecem como a mesma modalidade de gente, *nhandeva 'e'*” (MACEDO, 2009, p.38).

Ladeira (2008) também ressalta que a denominação Nhandeva não é uma forma de autorreferência utilizada por esses índios (Tupi Guarani), mas uma denominação que foi apropriada por eles na relação com os não-índios.

Os trabalhos de Mello (2007) trazem algumas indicações que discutem o uso do termo Nhandeva. As autodenominações, para a autora, surgem em virtude de muitas características distintas e os etnônimos conferidos aos povos indígenas nem sempre são os etnônimos pelos quais eles se identificam.

Corroborando com Mainardi (2010), no caso dos Tupi Guarani, apesar dessa afirmação de uma denominação e de uma cultura própria, a categoria Nhandeva não recusa a denominação Tupi Guarani, pelo contrário, ela compreende todos os demais índios.

Apesar dos projetos que visam afirmar uma identidade e cultura Tupi Guarani, é importante dizer que ser Nhandeva não exclui ser Tupi Guarani, pelo contrario engloba, além dos Tupi Guarani, todos os outros índios (MAINARDI, 2010, p.23).

Viveiros de Castro (1996) também aborda o tema quando nos fala que grande parte dos nomes aplicados aos grupos ameríndios nada tem a ver com uma autodenominação. Eles são atribuições dadas por outros povos e constituem-se, em muitas ocasiões, em termos pejorativos carregados de ofensas a esses grupos. Nessa discussão o etnônimo consiste em um nome dado por outro, o que o torna parte da categoria *eles* e não *nós*, registrando o ponto de vista daquele que atribui a denominação. A partir das reflexões de Viveiros de Castro (1996) pode-se considerar que a categoria Nhandeva indica, então, uma “posição de sujeito”, um “marcador enunciativo, não um nome”. Segundo o autor, as categorias do pensamento ameríndio não compreendem os mesmos sentidos e nem a mesma substância do pensamento que as criou, ou seja, do pensamento ocidental.

[...] as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação

como “etnônimo” parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125).

Assim, a posição do sujeito é definida diante do uso que os nativos fazem do termo Nhandeva, geralmente para determinar *aqueles que são dos nossos*, isto é, que também são índios. O termo se enquadra na definição da relação entre *nós* e os *outros*. Sendo que, nesse contexto, *nós* é usado em referência aos índios e *outros* se refere aos não-índios.

2 UM CENÁRIO QUE SE TRANSFORMA EM ALDEIA



Fonte: (STADEN, 2009. p.161)

Ao nos aproximarmos, nos deparamos com uma pequena aldeia de sete cabanas. Chamavam o lugar de Ubatuba. Dirigimo-nos a uma praia dando para o mar aberto. Bem perto, as mulheres trabalhavam numa lavoura de plantas de raízes que chamam de mandioca. Muitas mulheres estavam empenhadas em arrancar as raízes, e eu fui obrigado a gritar-lhes em sua língua: ‘Aju ne xé pee reminurama’, isto é: ‘Estou chegando, sou vossa comida’(STADEN, 2009, p.68).

2.1 A aldeia Renascer e os aspectos de sua formação

A aldeia Renascer formou-se em setembro de 1999 com a chegada ao local de algumas famílias Tupi Guarani e Guarani Mbya, sob a liderança de Antonio Silva Awá, então cacique da aldeia. Foram cinco famílias que determinaram essa ocupação, sendo quatro famílias compostas por índios Guarani Mbya e uma família Tupi Guarani. Na ocasião essas pessoas haviam sido convidadas para participar das gravações do filme de Luis Alberto Pereira intitulado Hans Staden. O local onde hoje se situa a aldeia foi o cenário utilizado para a produção do longa-metragem. Lá foram construídas grandes ocas cenográficas, na tentativa de remeter a uma aldeia tradicional dos índios Tupinambás que habitavam a costa litorânea brasileira durante o século XVI.

O filme produzido na aldeia contou com a participação de alguns índios que fizeram apenas papéis figurativos e um deles foi Antonio Awá. Eles participaram do filme enquanto figurantes e o fizeram na expectativa de receber algum dinheiro por essa atuação, expectativa essa que foi alcançada. Mas será que foi somente o filme que deu impulso ao processo de ocupação da aldeia?

Durante o meu trabalho de campo na aldeia Renascer, as pessoas que hoje residem na área, indicaram que o filme teve um papel secundário na formação da aldeia. Segundo meus informantes, o filme foi um veículo pelo qual as famílias, engajadas em projetos de *preservação da tradição* na reocupação de territórios *tradicionais*, puderam se encontrar e realizar um desejo que lhes era comum. Para eles, o cacique Awá tinha um propósito e acabou por encontrar outras famílias que apresentavam o mesmo propósito. O filme foi apenas um cenário que favoreceu a realização de suas intenções²³.

Para Antonio Awá, sua motivação na formação dessa aldeia não aconteceu exclusivamente pelo fato de ter participado do filme, sobre o qual ele se refere como apenas ter sido *carregar uma rede para mostrar pro juruá*²⁴. Mas porque *Nhanderu* havia revelado através de um sonho para sua mãe que ali era um bom lugar. A mãe de Antonio Awá, Luzia Samuel dos Santos (também conhecida como Penha), nasceu e foi criada na aldeia do Bananal e é filha de Samuel Américo dos Santos, ambos já são falecidos.

²³ Ver anexo C (Reportagens de jornais que apresentam a formação da aldeia Renascer)

²⁴ Referindo-se a sua reduzida participação no filme.

Minha mãe tinha alguma coisa com esse lugar, ela nunca tinha vindo pra cá, mas falava sempre daqui. Ela deve ter visto em sonho, aí quando eu sonhei com ela, eu vim pra cá [...] O sonho da minha mãe era essa região, não aqui Ywyty Guaçu, mas essa região [...] eu to seguindo o caminho dela e ela vai estar comigo, trabalhando junto (informação verbal)²⁵.

A discussão acerca da importância dos sonhos para os Guarani está muito presente na literatura etnográfica. Pissolato (2007) diz que, para os Mbya, o sonho funciona como uma interpretação de uma mensagem divina, indicando caminhos, ações e aconselhando, por isso, recomenda-se contar o sonho, preferencialmente para um *amõi* (pessoa mais velha) ou um xamã. Ele pode orientar uma coletividade e dar impulso a acontecimentos maiores, como por exemplo, a escolha de lugares para formação de aldeias. “[...] o sonho é por excelência matéria de interpretação” (PISSOLATO, 2007, p.321).

Para Oliveira (2002, p. 68), os sonhos dos Mbya podem ser vistos como conhecimento e experiência, assim “contar os sonhos para os Mbya é tão importante, que é culturalmente institucionalizado”. A autora fala que os sonhos representam uma espécie de conexão entre a realidade cotidiana do grupo e a cosmologia, eles “[...] não somente prevêem acontecimentos como possibilitam ou evitam determinadas ações cotidianas.”

Os Guarani levam demasiadamente em consideração aquilo que eles sonham, já que, para eles, os sonhos podem representar possibilidades de eventos concretos e que podem intervir na orientação dos caminhos a serem seguidos ao longo de suas vidas. “O sonho faz a ligação entre o mundo invisível e o cotidiano reforçando uma concepção 'religiosa' voltada mais para a 'realidade histórica' do que para um 'mundo metafísico' devido às ações que desencadeia” (OLIVEIRA, 2002, p.65).

Entre os Apapocuva, Nimuendaju (1987) também observou o quanto os sonhos eram importantes na medida em que eles influenciavam nas preferências dos lugares nos quais eles iriam se instalar.

Depois que se fixaram nas terras, o cacique Awá nos descreveu que foi oferecido dinheiro para que eles deixassem o lugar, mas que decidiram ficar enfatizando que para o índio a identificação com o local é o fator mais importante para formação de uma aldeia. Assim, a escolha de determinada área para constituição de uma comunidade, não acontece de forma aleatória. “Porque é assim, o índio não tem nada que segura ele dentro de uma aldeia, não é dinheiro, não é nada não, quando ele gosta de um lugar acabou, é ele” (informação verbal)²⁶.

²⁵ Antonio Awá / Aldeia Renascer, 2010.

²⁶ Donizete/Aldeia Renascer, 2010.

Contam ainda que, no início das gravações, houve uma promessa para construção de um lugar destinado ao turismo na área, dedicando uma das ocas cenográficas para produção e comercialização dos artesanatos produzidos pelos índios da região. Seria um espaço turístico destinado a promoção da cultura indígena, o que não se concretizou. Segundo dizem, essa teria sido uma promessa feita pela Prefeitura do Município de Ubatuba (que na época era administrada pelo prefeito Euclides Luiz Vigneron, mais conhecido como Zizinho) aos índios, mas não há nada documentado nesse sentido. Embora digam que havia reportagens de jornal desse período registrando a promessa feita pela Prefeitura, não foi possível encontrá-las nos arquivos municipais. Encontrei apenas uma fala do próprio diretor do filme remetendo-se ao assunto. Ele diz: “Uma pessoa tinha combinado com a Prefeitura de Ubatuba manter a aldeia [referindo-se a aldeia cenográfica] como uma espécie de Museu e ela foi ficando, mas depois não fizeram mais nada²⁷.”

Logo que chegaram ao local, foram muitos os desentendimentos que tiveram com o suposto proprietário da terra. Atualmente essa discussão acerca da propriedade da terra tem acontecido na esfera judicial. No início da formação da aldeia ela incidia, muitas vezes, violentamente, por meio de brigas entre os índios e o proprietário.

As brigas que aconteceram no início da ocupação da área são narradas por Awá, que enfatiza orgulhosamente a sua coragem, bem como a de seu grupo, diante do tal proprietário, a quem eles enfrentavam, mesmo estando este munido com arma de fogo. Ele nos conta, em meio a risos, que em uma dessas desavenças na qual o dono da terra ordenava aos índios que abandonassem a área, ameaçando-os com uma arma ele (Awá) lhe disse: *Nós vamos ficar aqui porque onde tem oca, tem índio. Aí ele deu tiro pro alto!*

A entrada no espaço onde o filme foi produzido não aconteceu logo que esse terminou, mas algum tempo depois, quando o cenário estava abandonado e o local vazio. Ao encerrarem-se as gravações a área ficou esquecida. Não houve a construção de um “Centro Cultural” e nem o desmanche do cenário. Os índios começaram a frequentar as grandes ocas cenográficas. Algum tempo depois, sob a liderança de Awá, ocuparam o local. Chegaram com suas famílias Antonio Awá, Daniel (hoje se encontra na aldeia do Pico do Jaraguá), Laércio, Lucas e Dona Oy (senhora Guarani Mbya que, atualmente, também reside na aldeia do Jaraguá).

Eu não sei muito bem como foi, eu vejo contar por eles que aqui eles procuraram um local pra fazer uma gravação de um filme, Hans Staden.

²⁷ Ver reportagem no anexo D.

Parece que a produtora entrou em contato com a prefeitura e acharam esse lugar aqui, aí começou a contratar os índios. Então os índios vieram e me parece que a prefeitura iria preservar essa área como um espaço turístico. Parece que na época foram construídas cinco ocas pelos índios do Pará e construíam cinco ocas nesse lugar aqui, mas ocas grandes, imensas, e nessa questão de preservação do espaço pra turista, pra ter um espaço pro turismo, que eles prometeram uma oca onde seria desenvolvido um trabalho de artesanato com os índios, eles ocupariam e aquela oca, seria deles. [...] Só que terminou a gravação, eles fizeram a gravação e as coisas não se concretizaram conforme o prometido e aí eles ficaram esperando, esperando, esperando... Acredito que eles se cansaram de esperar e de promessas e vieram aqui e começaram a frequentar a oca e ficar e eu acho que tinha muito a ver com a vida deles e começaram a ficar aqui e foram ficando, ficando, ficando e estão até hoje, você entendeu? (informação verbal)²⁸.

Desde o início do processo de constituição da aldeia Renascer, os Tupi Guarani estiveram unidos aos Guarani Mbya. As famílias Mbya que foram para a aldeia relataram que o fizeram em busca de melhores condições para a sobrevivência. No local, há maior abundância e facilidade para retirada de material da mata (necessários à fabricação do artesanato), existência do palmito (utilizado como fonte de renda para algumas famílias), possibilidade de pesca, proximidade e fácil acesso à cidade e diversas outras boas condições oferecidas pelo espaço para que pudessem viver melhor.

O que significa viver melhor na visão dos Guarani? De acordo com Ladeira (2008) os Guarani Mbya procuram morar em lugares que ofereçam condições favoráveis ao desenvolvimento do seu modo de ser, esses lugares são os *tekoa*.

Em relação ao termo *tekoa*, foi o Padre Ruiz de Montoya, em seu texto “Tesoro de la lengua Guarani”, quem primeiro nos forneceu o significado de *teko*, indicando-o como cultura, modo de ser e de agir (MONTROYA, 1876).

Em seguida, temos Meliá, (1990) que define *tekoa* como “[...] o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani”. Ele diz que o “[...] *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani” (MELIÁ, 1990, p.36).

Assim, um *tekoa* ultrapassa os limites de uma terra vista como uma extensão geográfica, relacionando-se com a cosmologia, o parentesco, etc. É somente no *tekoa* que o modo de vida Guarani acontece plenamente (AZANHA; LADEIRA, 1988).

De todas as famílias que participaram do processo de formação da aldeia (tanto Tupi quanto Mbya), a de Antonio Awá (Tupi) é a única que permanece na área até os dias atuais.

²⁸Marcos Siqueira – Funcionário da FUNAI / aldeia Renascer, 2010.

Durante esses doze anos, muita gente residiu em Renascer e, depois, por motivos diversos, partiu em busca de outros lugares. Analisando o material disponível no Posto de Saúde da aldeia, pude observar que, em torno de vinte famílias passaram por Renascer e já não moram mais no local. Grande parte dessas famílias provém da aldeia Itaoca (Mongaguá – SP), Djaeko oty (Miracatu – SP), Paraty Mirim (Paraty - RJ) e Boa vista (Ubatuba - SP) e têm algum vínculo de parentesco com quem reside no local. Foi no decorrer do trabalho de campo que também pude notar o quanto os Tupi Guarani, apesar da boa convivência com os Mbya, estabelecem as dessemelhanças que mantêm em relação a estes. Dentre as várias diferenças, eles enfatizam a questão da importância da mobilidade para os Guarani Mbya. Ressaltam que os Mbya *andam* muito enquanto os Tupi Guarani são mais *sossegados* e estabelecem relações mais fixas e duradouras nos locais onde se instalam. “Eles mudam muito. Eles vão de uma aldeia pra outra, de uma aldeia pra outra. Mas passou gente aí pra caramba! Minha Nossa Senhora. Muito, muito. Eles não param [...]” (informação verbal)²⁹.

A despeito dessas distinções destacadas pelos Tupi Guarani entre eles e os Mbya, a presença destes últimos na aldeia Renascer é tida como algo extremamente significativo para os Tupi Guarani. Há uma forte valorização desse convívio em uma relação a qual eles denominam como uma *troca* ou, ainda, como uma espécie de *intercâmbio cultural* entre os dois grupos.

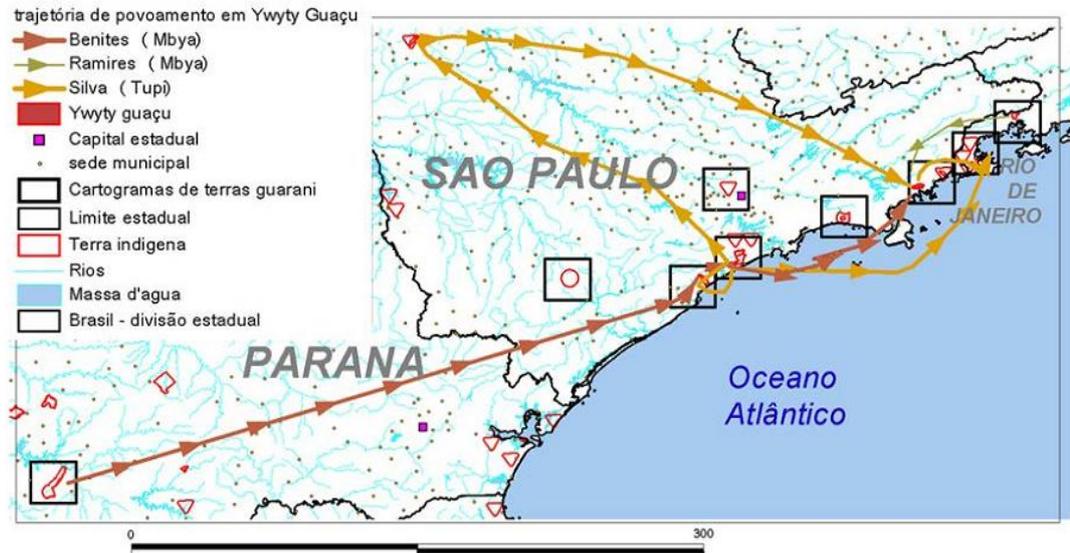
O mapa que se segue permite visualizar graficamente a trajetória das famílias que passaram pela Aldeia Renascer, destacando as três principais: Benites, Ramires (ambas Guarani Mbya) e Silva (Tupi Guarani)³⁰. Através da observação do mapa podemos notar as diferenças no que tange as práticas de deslocamentos dos dois grupos.

A família Silva (família extensa de Antônio da Silva Awá) possui traços de mobilidade dentro de uma área mais reduzida, uma área que abrange aldeias habitadas, em sua maioria, por uma população Tupi Guarani. Olhando para os deslocamentos da família Benites (Mbya), há uma mobilidade mais intensa e mais ampla (as famílias vieram do Paraná). Já a família Ramires, em sua trajetória, indica o fluxo de pessoas que vêm da aldeia de Parati-Mirim para a Aldeia Renascer.

²⁹ Dona Nifa /Aldeia Renascer, 2010.

³⁰ Mapa elaborado por Maurice Tomioka Nilsson (2011).

Figura 1 - Mapa da trajetória das famílias que passaram por Renascer



Fonte: (ROSE et al., 2011, p.63).

2.2 Caracterização da aldeia

A Aldeia Renascer localiza-se no Município de Ubatuba e fica no bairro Corcovado (13 km a oeste da sede municipal e 25 km da Rodovia Rio – Santos) próximo a Praia Dura. O bairro onde fica a aldeia possui casas simples e, em geral, habitadas pela população local, com algumas exceções de casas de passeios, frequentadas pelos turistas em períodos de alta temporada. A estrada que nos leva até a aldeia é repleta de curvas, elevações e depressões, mas é de fácil acesso. Há um ponto de parada do ônibus municipal a poucos metros da entrada da aldeia.

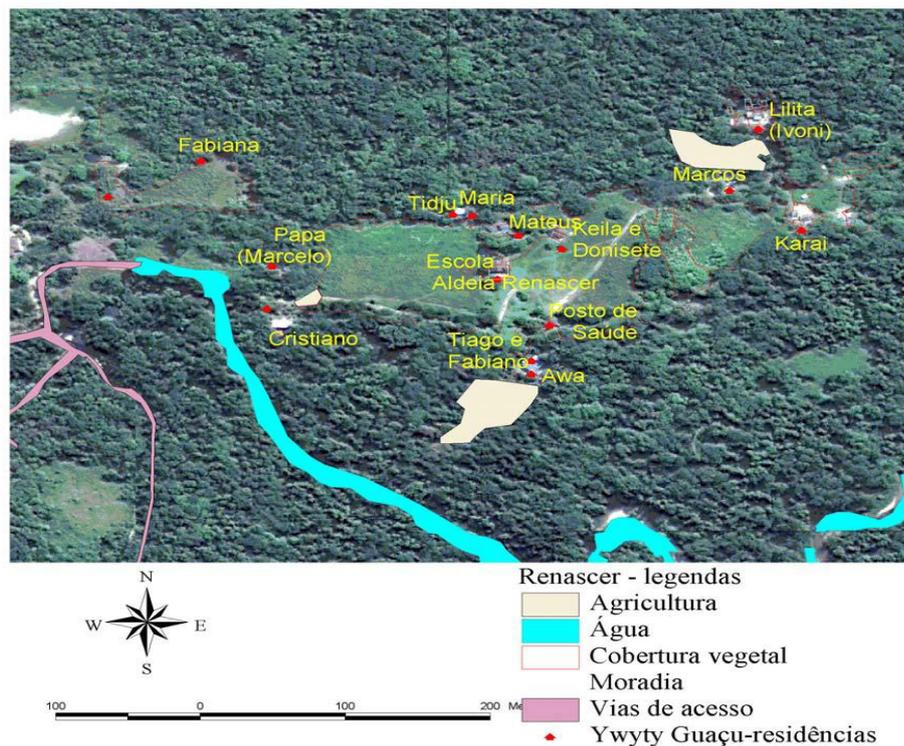
Ao entrar na aldeia Renascer pode-se ver a Escola E.E.I. Penha Mitãngwe Nimboea, o Posto de Saúde, um campinho de futebol e algumas moradias de seus habitantes. O local é muito bonito e bem cuidado, sendo a paisagem natural fator de grande contribuição para a beleza da aldeia. De lá se vê com facilidade o morro do Corcovado que chega a atingir mais de mil metros de altitude, muito procurado pelos turistas que almejam chegar ao seu cume, o que leva cerca de 5 horas de caminhada para se realizar³¹.

³¹ Fabiano e seu irmão Thiago são quem, na maioria das vezes, acompanham os turistas que vão até a aldeia a procura de um guia para subirem no Morro do Corcovado.

O espaço utilizado para construção das residências dos moradores de Renascer possui uma área que não ultrapassa os 250 hectares. As residências não obedecem a um padrão fixo na sua edificação. Cada família nuclear fica responsável por construir sua casa. São atualmente 51 pessoas distribuídas em 14 residências espalhadas pelo espaço³². Os dados populacionais das aldeias Guarani apresentam grande variabilidade, em virtude da intensa mobilidade dos grupos dentro da extensão de aldeias no território nacional e em mais países. Assim, os dados obtidos podem ser relativizados, na medida em que oscilam constantemente (ROSE et al., 2011).

A construção das casas obedece a lógica da dinâmica presente nesses povos, assim elas estão sempre mudando de lugar dentro do mesmo território. Suas características também são diversas, há casas de alvenaria, casas de madeira com coberturas de palha, entre outras. Todo o material utilizado para a construção das casas de pau a pique recobertas com palha é retirado da mata no entorno.

Figura 2 - Distribuição das residências no espaço de habitação permanente de Ywyty Guaçu



Fonte: (ROSE et al., 2011, p.65).

³² Consultar tabela de moradores (anexo E).

como a taquaruçu e coberturas que usam o pindó ou a guaricanga³³ têm sido evitadas pelos motivos acima citados e ainda pelo curto tempo de durabilidade que possuem, principalmente em se tratando de uma região úmida. Nesse ponto há duas preocupações demonstradas pelas lideranças da aldeia: uma que se manifesta no desejo de construir habitações *tradicionais*, o que demandaria a retirada, em maior quantidade, do material da mata; e outra no compromisso com a *preservação e manutenção* do meio ambiente. Quando os índios saem pra retirar a guaricanga, sempre enfatizam que o fazem da forma mais correta, isto é, sem causar a morte da planta. Pra isso eles cortam rente às folhas, o que permite que a planta rebrote possibilitando a reprodução da espécie.

Atrás de determinadas residências são encontradas, em meio a vegetação, algumas árvores frutíferas e em outros lugares, roças. Dentre as espécies frutíferas que existem na aldeia temos: laranja, amora, carambola, jabuticaba, graviola, pitanga, banana, jambo, abacate, mamão, etc. Dona Nifa, esposa de Antonio Awá, nos contou que muitas mudas foram doação de um projeto feito por alguns padres à aldeia. Além das frutas também há a plantação de café, mandioca e abóbora, todos utilizados para o consumo interno do grupo. As maiores roças cultivadas da aldeia ficam atrás das residências de Marcelo Papá e de Antonio Awá. Normalmente as famílias cultivam suas roças atrás de suas moradias. A diversidade no plantio é característica das roças da aldeia. Na roça de Antonio Awá, por exemplo, há mudas de café, cana, mandioca, urucum, erva mate, etc. Pude identificar ainda a presença de antigas roças abandonadas no fundo das residências de Seu Candido Ramires (conhecido por Seu Candinho - *pajé* da aldeia) e Albino, seu genro. Ambos são falecidos. Essas roças apresentam alguns resquícios de plantação, principalmente de mandioca. Uma dessas roças está sendo reaberta para cultivo. Há, ainda, a plantação de palmito (*djejy*) pupunha para o consumo interno e o replantio do palmito nativo (juçara).

Um pouco distante das casas, logo atrás da aldeia, existe um cemitério onde está enterrado o corpo de Albino Vitorino Tatandykarai, falecido em 2008. Albino foi casado com Maria, filha de Seu Candinho. Eles são Guarani Mbya e vieram da aldeia Paraty Mirim que fica no município de Paraty - Rio de Janeiro. Maria, mesmo depois da morte de seu pai e de seu marido, ainda reside na aldeia com alguns de seus filhos e netos.

³³ As coberturas feitas com a guarecanga duram, em média, quatro anos. Depois desse período a palha deve ser renovada. Sua utilização implica na retirada de uma quantidade significativa da folha. Para preparo de uma cobertura com guarecanga, amarra-se com um cipó, cerca de vinte folhas da planta, que ficam sobrepostas três a três, e são fixadas no telhado das casas.

A aldeia Renascer possui também uma Escola Estadual Indígena, a E.E.I Penha Mitãngwe Nimboea³⁴, que foi construída em 2003 pela FUNAI. A escola é pequena e conta com uma sala de aula e o ambiente da merenda, um espaço reduzido para a cozinha e para as crianças fazerem suas refeições. Está prevista a construção de uma nova escola na aldeia para 2011. Como observei em outras aldeias do litoral, a escola não segue o mesmo padrão em sua arquitetura, acredito que por ser uma aldeia com um número menor de alunos em relação às outras. Nessas outras aldeias o espaço de “sociabilidade” (reuniões de fim de tarde, festas, encontros políticos, apresentações, etc.) parecia ser sempre o pátio das escolas. Em Renascer não há pátio na escola e os encontros são sempre na *oca*³⁵.

A escola atende a comunidade nos três períodos. Oferece educação infantil pela manhã, ensino fundamental no período da tarde e o curso do EJA – Ensino de Jovens e Adultos durante o período noturno. Existem duas funcionárias responsáveis pela merenda escolar, uma delas é Lilita (Kunhã Aramondé) que trabalha como merendeira da escola desde 2005 e a outra é Pará que entrou recentemente. Mariana (Eréte Keretxu) é quem diariamente cuida da limpeza da escola. Na aldeia Renascer os responsáveis pela educação escolar são:

- Fabiana (Kunhã Para Mirim) – Diretora
- Queila (Tromé) – Professora do EJA
- Matheus (Awá Pocu) - Professor da Educação Infantil
- Thiago (Awá Tupã Mirim) – Professor do 5º ano
- Cristiano (Awá Kirindju) – Professor do Ensino Multiseriado (Crianças de séries diferentes que frequentam a mesma sala de aula) e das Oficinas (canto e dança)³⁶

Antes da construção da escola, Fabiana nos conta que dava suas aulas usando uma pequena lousa na *oca*, já que não havia outro espaço disponível. Fabiana é a filha mais velha de Antonio Awá e foi a primeira professora da aldeia. Ela fez o curso do magistério indígena que aconteceu no Guarujá e depois foi aluna do curso de Formação de Professores Indígenas oferecido pela Universidade de São Paulo (USP)³⁷. Desse curso resultou um material didático específico para cada etnia participante, sendo os Terena, Krenak, Kaingang, Guarani e Tupi

³⁴ O nome da escola foi uma homenagem a Luzia Samuel do Santos, mãe de Antonio Awá, conhecida por Penha.

³⁵ Conforme já mencionado, a *oca* é um espaço onde se recebe os visitantes e onde acontecem as danças, cantos e rezas.

³⁶ É comum a formação de coral de crianças nas aldeias Guarani, elas fazem apresentações para os não- índios, como forma de complementar a renda do artesanato e de sair da invisibilidade que coloca os Guarani como “índios do passado ou aculturados” (Ver: MACEDO, 2009).

³⁷ Curso de Formação Intercultural Superior do Professor Indígena (FISPI) realizado pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP) que teve 36 meses de duração.

Guarani. Ela ressalta que há uma carência de professores nas aldeias e a necessidade de se oferecer mais cursos de formação. Em sua opinião “[...] por enquanto, os professores não formados entram nas salas de aula, mas está faltando habilitação na área para os professores.”

Da equipe de professores da aldeia, apenas Fabiana e Cristiano possuem formação em nível superior no curso de Pedagogia específico para os professores indígenas. Queila chegou a frequentar o curso, mas não concluiu. A dificuldade dela para ministrar aulas foi ainda maior, já que ela pertence a etnia Krenak e não Tupi Guarani ou mesmo Guarani Mbya. Ela é esposa de Donizete (Awá Aridju) e nasceu na aldeia de Vanuíre que fica no município de Arco-Íris a oeste do estado de São Paulo. Estudou pedagogia na Faculdade de Ciências Contábeis e Administração de Tupã (FACAT) - formando-se em 2006 e, em seguida, foi fazer o curso de Pedagogia Indígena da USP onde conheceu seu atual marido. Depois disso mudou-se para Renascer onde começou a lecionar em 2010.

Quando entrei, eles não estavam vindo na escola, mas depois eles foram vindo... Aí voltaram [...] eu trabalho com o português e a matemática, conteúdos não indígenas por isso posso dar aula pra eles, mesmo eu sendo Krenak (informação verbal)³⁸.

Em conversas realizadas na aldeia, juntamente com o grupo que exerce atividades na área da educação, Donizete - que antes de se envolver com as questões políticas da aldeia também era professor – mostrou-se bastante crítico em relação ao formato da educação nas escolas indígenas. Para ele a educação escolar indígena no estado de São Paulo é *vaga*, já que muitos não fizeram o curso para formação de professores. Em sua opinião, a educação escolar indígena deveria ensinar conteúdos necessários aos índios para tornar menos desleal sua concorrência com os não-índios na busca por empregos e vagas nas universidades. Segundo ele, a convivência diária na aldeia ensina *as coisas da cultura* e na escola se deve estudar o conhecimento do branco.

Trazer as coisas dos *jurua* pra sala de aula é bem difícil, a gente não é qualificado. O curso da USP serviu muito pra ajudar os professores *jurua* a fazer doutorado. A língua, o canto e a dança isso eu ensino no dia a dia, mas para as coisas do *jurua* eles não estão preparados. O professor não está qualificado, o Estado não faz isso, a educação indígena tem falhas, eles trazem livros, mas não trazem qualificação. Temos que aprender as coisas do

³⁸ Queila /Aldeia Renascer 2010.

jurua pra disputar lá fora os empregos, as faculdades, não queremos mais ser tutelados pelo Estado (informação verbal)³⁹.

As considerações alçadas por Donizete merecem ser aqui minimamente discutidas. Seu ponto de vista vai à contrapartida do que muitos (índios e não-índios), no que se refere a educação escolar indígena, afirmam. Sua análise nos remete a questões sobre qual seria, então, a escola ideal para contemplar os anseios dos povos indígenas, sem que esta assuma um caráter tutelar ou mesmo segregador?

A visão de Donizete não é isolada. Em outras aldeias há também outras pessoas que fazem diversas restrições em relação à escola. De acordo com Macedo (2009, p. 134) essas ressalvas não são consideradas incomuns, elas acontecem

[...] tanto pela valorização e veiculação dos saberes e modos de saber dos brancos, a cargos dos professores e jovens lideranças escolarizadas, quanto pela inadequação do ambiente escolar para o exercício cotidiano e aprendizado do *nhandereko*.

Não levantarei aqui um debate acerca do histórico da educação indígena no nosso país, mas não posso deixar de ressaltar como foi intensa a luta dos povos indígenas por uma educação escolar bilíngue durante a década de 80. Foi nesse período que ocorreram as mudanças mais significativas para o povo indígena brasileiro. Muitos direitos como a defesa de territórios, o respeito à diferença linguística e cultural, o direito à assistência médica apropriada e a procedimentos educacionais peculiares e diferenciados, foram garantidos legalmente com a Constituição de 1988. As populações indígenas deram impulso ao surgimento de diversos projetos educacionais que buscaram atender as suas reivindicações, sobretudo, por uma educação diferenciada. Aos poucos, a participação ativa das comunidades nos projetos educacionais foi crescendo. Propostas curriculares, elaboração de material didático, formação de professores, entre outras funções, passaram a ficar a cargo dos próprios índios.

As políticas públicas relativas à Educação Escolar Indígena pós-Constituição de 1988 passam a se pautar no respeito aos conhecimentos, às tradições e aos costumes de cada comunidade, tendo em vista a valorização e o fortalecimento das identidades étnicas. A responsabilidade pela definição

³⁹ Donizete/ Aldeia Renascer, 2010.

dessas políticas públicas, sua coordenação e regulamentação é atribuída, em 1991, ao Ministério da Educação (BRASIL, 2007, p. 16)⁴⁰.

Assim, uma escola ideal, na visão de Donizete seria aquela na qual o índio pudesse apreender os mesmos conhecimentos dos não-índios, sem perder de vista suas *tradições* e sua *cultura*, sendo que estas seriam garantidas na vida cotidiana dentro da comunidade.

Logo que a área foi identificada pela FUNAI como uma Terra Indígena em 2003, além da Escola, a aldeia ganhou o Posto de Saúde que recebe a visita do médico uma vez por semana⁴¹. Antes disso a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), disponibilizava uma enfermeira, que fazia uma visita semanal à aldeia e um médico que os visitava mensalmente. A equipe que promove ações na área da saúde em Renascer (médica, enfermeira e dentista) é contratada por uma instituição conveniada à FUNASA, a Associação Rondon Brasil⁴². Além dos especialistas também são contratados dois Agentes de Saúde (AS) e um motorista.

O dentista André atende na cidade, no Centro Odontológico, pois não há um consultório na aldeia. Para isso as consultas são marcadas com antecedência e o motorista os leva até o consultório. Na aldeia o trabalho de André é na parte de Promoção da Saúde, onde o dentista dá palestras sobre os cuidados necessários com a higiene bucal, como a escovação correta, o uso do fio dental, etc. “Estou atendendo a quase cinco anos na comunidade e, às vezes, realizo alguns procedimentos urgentes aqui mesmo, mas não há estrutura, seria necessário regulamentar a área para fazer um lugar adequado para o atendimento”. Sobre a saúde bucal, André relata que os problemas são maiores entre os Mbya, “eles chegam com bastante problema nas gengivas, os Tupi entendem melhor como funciona a higienização.”

A médica pediatra Andréia trabalha na comunidade há dois anos e diz que hoje não registram casos graves e que a comunidade está saudável. “Esta é uma aldeia jovem, sem problemas sérios de saúde.” Ela nos conta que, no início, eles faziam visitas domiciliares na tentativa de pedir às famílias que evitassem fazer fogueiras dentro das casas, pois havia muitas crianças sofrendo de bronquite. A médica ressaltou os problemas com a comunicação,

⁴⁰BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD). Cadernos SECAD - Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola. Brasília, 2007.

⁴¹ Em 2001 realizaram um protesto para conseguirem melhores condições de saneamento. Os índios mantiveram reféns seis funcionários da FUNASA por mais de 5 horas (ver reportagem no anexo F).

⁴² A Associação Rondon Brasil foi fundada em 12/07/1999 e desenvolve ações de Prevenção de Doenças, Promoção e Recuperação de Saúde das populações indígenas nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Tocantins (desde 2006). É uma instituição reconhecida como Entidade de Utilidade Pública Municipal e Estadual e também como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público. No estado de São Paulo atende 7.077 indígenas de dez etnias: Guarani (3.312), Tupi (662), Terena (488), Kaingang (175), Krenac (68), Atikum (5), Fulni-o (3), Kuruaia (2), Pankararu (2.341) e Kaiowa (1). Informações obtidas no site <http://www.rondonbrasil.org.br/index.asp>

principalmente com os Mbya e as dificuldades para atender em um espaço pequeno, escuro, inadequado e sem privacidade, especialmente para fazer os exames preventivos (ginecológicos).

Ambos enfatizam a importância do trabalho dos agentes de saúde no acompanhamento dos pacientes, seja às consultas ou durante a semana na aldeia, auxiliando na ingestão de remédios e identificando possíveis complicações no quadro dos pacientes. Os agentes de saúde que trabalham na aldeia são Fabiano (Awá Mitã), que está terminando o curso técnico em enfermagem e Regiane (Kunhã Mirim). Marcos (Awá Nimboeté) é o motorista. Para os agentes de saúde os Mbya são quem mais necessitam do acompanhamento deles durante as consultas, pois, além das dificuldades de alguns em falar o português, há o fator da timidez. “Eles ficam tímidos na hora de falar com o médico dos seus problemas, eles ficam com vergonha de falar, aí fala pra mim, pra eu conversar com o médico, sabe? Eles são bem vergonhosos” (informação verbal)⁴³.

Quanto ao trabalho de Marcos, prioritariamente, consiste em levar as pessoas para consultas na cidade ou até mesmo fora dela, geralmente em São Paulo, mas não se resume apenas nisso. É possível utilizar a camionete da FUNASA para fazer mudanças, casamentos, viagens a aldeias, além de outras atividades.

Quando tem consulta essas coisas, aí tem que primeiro consultar, mas se não tiver nada pra fazer, precisar de outra coisa, aí tem que ir [...] Uma pessoa tá doente aqui, como aqui não tem *pajé* então o cacique diz: "Ah, vamos em Boracéia, lá com Jejoko". Aí tem que levar... (informação verbal)⁴⁴.

Além do cargo de agente de saúde existe outro cargo que se encarrega de cuidar do saneamento básico na aldeia, é o Agente de Saneamento. Em Renascer Marcelo Papá é quem assume essa função e se responsabiliza pela questão da água e do lixo. Cristiano deixa claro que “não é jogar o lixo e achar que é função de Papá coletá-lo”, mas que há um trabalho de conscientização com as crianças e com os adultos sobre a importância do cuidado com o lixo. “Não adianta só catar o lixo, a gente ensina a cuidar do meio ambiente” (informação verbal)⁴⁵.

⁴³ Regiane – AS/ Aldeia Renascer, 2010.

⁴⁴ Marcos- Motorista / Aldeia Renascer, 2010.

⁴⁵ Cristiano – Professor/Aldeia Renascer, 2010.

2.3 Atividades econômicas

Como a maioria dos povos que vivem em aldeias indígenas no litoral paulista, os moradores da Aldeia Renascer também obtém a parte mais significativa de sua renda na venda do artesanato. A produção para o comércio do artesanato está diretamente relacionada ao contexto local, isto é, à economia regional do Litoral Paulista que se encontra inteiramente atrelada ao mercado turístico. O período no qual eles mais vendem o artesanato é certamente o da alta temporada, que ocorre entre os meses de dezembro e março; é nessa época que os turistas visitam as praias da região e compram os materiais fabricados pelos índios. No período da baixa temporada, que corresponde aos meses de maio a outubro a venda cai de forma bastante significativa, levando-os a buscar outras formas que garantam o sustento, como por exemplo, se dedicar ao plantio de alguns gêneros alimentícios e ainda a venda do palmito. Embora haja esse período de queda na venda do artesanato, a produção do mesmo persiste durante todo o ano na aldeia. É possível observar que boa parte do tempo as pessoas se dedicam a produção dos artefatos, tanto os homens quanto as mulheres, tanto os Mbya, quanto os Tupi.

Dentre os principais objetos feitos na aldeia, podemos citar:

- Arco e Flecha (*gurapá*): chamado por eles de *arco original*, foi o arco utilizado nas filmagens de Hans Staden. São arcos grandes que, antigamente serviam como arma de caça, mas atualmente são feitos (em tamanho menor) para serem comercializados.

- Zarabatana: também produzida em tamanho pequeno para venda.

- Machadinha: denominado *adjá* na língua tupi-guarani, é um instrumento confeccionado exclusivamente para a venda.

- Colares, pulseiras, brincos, anéis e braceletes: itens mais produzidos pelas mulheres e destinados à venda. O colar é um ornamento muito usado pelas mulheres e pelos homens da aldeia, por ser considerado um símbolo de proteção.

- Cocar e tiara: avaliados como adornos plumários, sendo o cocar mais usado em períodos de reivindicações políticas e durante o *borai* (reza). A tiara é um enfeite de cabeça feminino, mais utilizada em ocasiões festivas.

- *Maracá*: chocalho feito da cabaça muito empregado pelos homens na *opy*.

- Pau de chuva, cestaria e *bichinhos*: esses são objetos mais encontrados na produção de artesanatos dos Guarani Mbya.

Esses são de um modo geral, os artesanatos produzidos pelos Tupi Guarani e pelos Guarani Mbya na aldeia Renascer e são eles que garantem boa parte do sustento da população local. As matérias-primas empregadas na elaboração desses artefatos são todas recolhidas da mata ao redor da aldeia. Muitos daqueles que residem em Renascer justificam sua escolha de moradia pela quantidade expressiva de recursos para fabricação dos artesanatos em contraste com aldeias onde esses recursos são mais escassos. O conhecimento dos recursos disponíveis no ambiente no qual vivem e a possibilidade de extração desses mesmos recursos proporcionam as condições necessárias a sobrevivência dessa população.

O material fica tudo mata adentro, é só questão de procurar que tem tudo aqui na mata. São os homens que pegam mais o material, mas eu mesma já fui muitas vezes pegar. Todas as mulheres daqui da aldeia sabem entrar no mato e tirar o material. (informação verbal)⁴⁶.

No que se refere à matéria-prima considerada imprescindível para a produção dos artesanatos e que são encontradas na mata local, destacamos:

- Taquara: utilizada para fazer trançados
- Embira: fibra vegetal usada para fazer “cordinhas”
- Timbopeva: tipo de cipó conhecido por cipó branco e usado na fabricação de tiaras, cestos, etc.
- Embé: outro tipo de cipó mais escuro (cipó marrom)
- Bambu, pindó e brejaúva: usados pra fazer zarabatanas e arcos e flechas
- Embaúva: destinada à elaboração do pau de chuva
- Capiá: semente chamada popularmente de Lágrima de Nossa Senhora, é muito usada na confecção de colares e pulseiras
- Olho de cabra, olho de boi, açaí e coquinho: Também estão presentes nos artesanatos, sobretudo nos brincos, colares e pulseiras. Lembrando que o açaí não é nativo da região, mas sim comprado fora da aldeia para ser empregado na produção dos ornamentos.
- Penas: as de galinha são as mais usadas, sendo coloridas com urucum e corantes diversos.

⁴⁶ D. Nifa /Aldeia Renascer, 2010.

Os recursos exemplificados acima foram os mais citados pelos índios como indispensáveis à produção dos artesanatos e a possibilidade de tê-los ali, ao redor, sem precisar buscá-los em outras áreas, é algo muito estimado por todos da comunidade. É notável ainda a preocupação em explorar esses recursos sem degradar o meio ambiente. Cito como exemplo o caso da extração da embaúva. Sua extração consiste no corte da árvore, mas jamais em sua raiz, de modo que ela possa continuar crescendo em seu curso normal.

A gente tira aqui na mata né? No espaço que a gente ocupa [...] Aqui a gente acha tudo, é uma mata fértil, assim, pra nós é a nossa maior riqueza em questão do que a gente necessita pro nosso trabalho tem. Não precisamos ir em outra região e retirar, a gente retira tudo daqui. *Taquara, Timbopeva, Embira, Pindó, Brejaúva* (informação verbal)⁴⁷.

Ainda em relação ao artesanato, sabe-se que sua produção não se restringe apenas a criação de um objeto para ser comercializado, mas que está relacionada às características peculiares de cada sociedade que o produz e que, portanto, faz parte de um contexto sócio-cultural amplo. Assim, mesmo que haja uma coexistência espacial e harmoniosa entre os Tupi Guarani e os Guarani Mbya na aldeia Renascer, há diferenças evidentes entre esses grupos. No caso dos artesanatos isso é percebido e ressaltado pelos próprios índios.

A gente conversa e aprende fazer cesto, igualzinho o pau de chuva eu aprendi com os Guarani fazer, só fazia arco e flecha. O artesanato... Igual aqui, eu faço o arco dessa forma, desse modelo, eles faz diferente. A gente faz o arco de encaixe e eles já não faz, eles faz arquinho pequeno, a gente faz maior, eles trabalham mais com cestaria, com bichinho, eu já não sei fazer bichinho. Aprendi fazer pau de chuva com eles, que a gente não fazia. Há diferenças, muitas coisas no tipo do artesanato, mas muita coisa eu aprendi mais dos Guarani, questão de convivência (informação verbal)⁴⁸.

As diferenças não são só apontadas para os objetos destinados a comercialização, mas também na produção de utensílios que são utilizados por eles na vida cotidiana, como por exemplo, os instrumentos empregados nas rezas que acontecem na *opy*, os utensílios domésticos, etc.

Voltamos a falar sobre as atividades econômicas da aldeia. Em Renascer, a comercialização do palmito, além do artesanato, representa uma forma alternativa de renda para a comunidade. O corte das palmeiras na exploração do palmito é fonte de muitas discussões entre os índios e a população regional. Eles podem ser extraídos obedecendo a

⁴⁷ Donizete /Aldeia Renascer, 2010.

⁴⁸ Donizete /Aldeia Renascer, 2010.

diferentes técnicas. A população local observa que não há a extração de plantas que ainda estão em fase de crescimento, isto é, antes da idade de corte, como, segundo eles, fazem os *jurua*. Há também os palmitos poupados para a geração futura de sementes, nas áreas que eles denominam como *áreas em recuperação*. Em geral eles fazem o replantio do palmito juçara (conhecido também como o palmito nativo) em áreas com florestas mais abundantes e o plantio do palmito pupunha (destinados ao consumo interno da comunidade) em espaços mais abertos. Se considerarmos que boa parte dos recursos naturais necessários à sobrevivência da população da aldeia Renascer está inserida no Parque Estadual da Serra do Mar, região da Mata Atlântica, a extração sustentável dos mesmos é alvo constante de preocupação. A apreensão da comunidade não se restringe ao uso que eles fazem do local, pois acreditam que suas ações têm impactos pouco significativos ao meio ambiente. A maior preocupação está na ação da exploração econômica feita pela população regional, da qual eles já encontraram registros como acampamentos, posses com armamentos e artifícios de caça, além de estimável quantidade das palmeiras que foram cortadas na retirada do palmito.

O depoimento de Fabiano apresenta um pouco dessa relação conflituosa entre os índios e a população da região. Ele nos conta que, ao chegarem à aldeia, o palmito era uma das únicas fontes de renda, não havia cargos remunerados. O grupo dependia da venda do artesanato e do palmito. “No começo era só palmito e artesanato pra sobreviver dentro da aldeia, aí saía pra vender na praia ou em outro lugar...” Houve um dia em que um caçador resolveu retirar palmito na área da aldeia e isso culminou em um conflito maior que necessitou da presença da polícia para ser resolvido.

Ele ameaçou, apontou a arma na minha cara e na cara de outro indígena, e aí eu acho que ele não atirou porque tinha um rapaz [...] ele não é indígena [...] ele não atirou por causa desse aí que ele conhecia, que ele via que vinha aqui na aldeia, brincava de bola aí com o pessoal, mas ele era bem ruim, você olhava assim no olho dele, era uma pessoa muito má... Aí deixamos levar e depois viemos embora. Contamos pro cacique [...] A gente tinha uns cavalos aqui, aí nós fomos de cavalo, com arco e flecha tudo, na casa do cara, aí a polícia chegou junto. Se a polícia não tivesse chegado ele tinha atirado, assim em nós, né? Porque ele trancou a porta tudo, só ficou com o vão da janela aberto e com a espingarda pro lado de fora, foi na hora que a polícia falou: "Ou você abaixa ou a gente vai dar um tiro". Aí a mulher dele tava gritando lá. Aí graças a Deus ele não atirou... Ele já tinha comido quatro palmito. Aí depois, foi tudo por causa de que a mulher dele implorou, aí vimos os dois filhos dele, que eram menor, né? A mulher ia trabalhar sozinha e dar de comer e tal, aí meu pai perdoou ele, aí ficou por isso mesmo, nunca mais ele mexeu com a gente (informação verbal)⁴⁹.

⁴⁹ Fabiano/Aldeia Renascer, 2010

No início, quando os índios se instalaram nas ocas cenográficas, o palmito e o artesanato eram a única fonte de renda com a qual podiam contar para a manutenção da comunidade. Atualmente existem diversos cargos assalariados (professor, agente de saúde, agente de saneamento, merendeira e motorista) na aldeia que garantem outras formas de subsistência para as famílias. Mesmo com essa alternativa, os que recebem salários continuam a se dedicar à fabricação e venda do artesanato. A distribuição dos cargos em Renascer não obedece a uma lógica específica. Eles são distribuídos aleatoriamente entre os Tupi e entre os Mbya. O que pude observar e que também me foi relatado, no que tange aos Mbya, é que há mais dificuldades em assumir certas posições. Isso acontece porque muitos deles estão com documentos em situação irregular (registros de identidade, certidões de nascimentos, etc.). Outra questão que atinge os Guarani Mbya, nesse contexto, é a grande ocorrência de permuta de nomes durante a vida. Essas mudanças resultam de casos onde os Guarani Mbya adoecem gravemente e vêm a necessidade de mudar o nome, pois a doença é vista como uma dissonância entre o nome e a pessoa. Cabe ao *pajé* a revelação do nome correto, aquele que trará saúde e alegria à pessoa.

Tem o guarani e tem o tupi, somos diferentes, mas a gente tem um bom laço [...] os cargos aqui dentro da comunidade são tudo dividido corretamente, quem tem estudo vai, quem tem documento, quem não tem a gente corre atrás e tira o documento [...] Que nem o Karáí, você viu eu cobrando? Ele chegou aqui com 7 anos e já ta completando 18 anos e não tem uma certidão de nascimento, não tem nada e aí a gente cobrando. Por que o interesse da gente? Ele era pra ser do saneamento básico, ele tem uma família e ele necessita disso, porque o palmito não te dá renda, o artesanato dá renda em uma temporada, no final de semana... Então a gente pensa nele, por isso que eu cobrei, porque tem uma vaga pra gente ta passando pra ele de saneamento. Tá guardada pra ele, mas se a gente não conseguir esses documentos que os *juruá* quer, não há como ele trabalhar (informação verbal)⁵⁰.

Além do problema apresentado na declaração acima, os Tupi mencionam que existem questões individuais como, por exemplo, a timidez, que “atrapalha” no processo de aquisição de cargos por parte dos Mbya. Os professores são todos Tupi, com exceção de Queila que é Krenak. Isto reforça a hipótese de que os Tupi Guarani ocupam posições e cargos que se incumbem mais das questões direcionadas as discussões de cunho político e os Guarani Mbya se ocupam mais da promoção do que denominam de *tradição e cultura*, ou seja, cuidar das rezas, cantos e danças, assim como preservar a língua e os costumes.

⁵⁰ Donizete/ Aldeia Renascer, 2010.

2.4 O problema da superposição: terra indígena x unidade de conservação?

Conforme já citado, a aldeia Ywyty Guaçu fica no município de Ubatuba, litoral norte do Estado de São Paulo. Localizada mais especificamente no bairro do Corcovado, ao sopé do Pico do Corcovado, conhecido como um dos mais altos morros do município, próximo à Praia Dura.

O acesso à aldeia ocorre pela Rodovia Dr. Manuel Hyppolito Rego, SP 055, no KM 69+500. Seguindo uma estrada municipal com muitas sinuosidades e cheia de subidas e descidas, chega-se a outra estrada que permite ingresso na aldeia, depois de cruzar uma ponte que fica sobre um pequeno riacho. Logo na entrada da aldeia há uma placa informando que ali se trata de uma área indígena, embora a área em questão ainda não esteja demarcada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Sua situação jurídica atual está em processo de Identificação através da Portaria 1.438 publicada em seis de outubro de 2010, na qual foi nomeado um Grupo de Trabalho (GT) para realização dos estudos de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental necessários à Fundamentação Antropológica da ocupação indígena na Aldeia Renascer, grupo este do qual fiz parte como colaboradora, conforme já mencionado⁵¹. Logo que a comunidade se formou, houve uma tentativa de acordo para retirada dos indígenas do local. Não havendo consenso, a suposta proprietária da terra moveu uma Ação de Reintegração de Posse, onde acusava o grupo de ser constituído por índios urbanos e, portanto, desaldeados.

A aldeia Renascer localiza-se nos arredores do Parque Estadual da Serra do Mar, estendendo-se sobre uma região de Mata Atlântica, o mais ameaçado bioma do Brasil. A legislação brasileira prevê, atualmente, a proteção desse bioma através da criação da Lei da Mata Atlântica (Lei 11.428/2006), fator que, em algumas situações representa um problema para os moradores do local, pois eles recebem muitas críticas e até mesmo são denunciados devido à retirada de matérias-primas para a fabricação do artesanato, à extração do palmito (conhecido como palmito nativo) e da guaricanga (vegetação usada na cobertura de casas).

Para os moradores da aldeia, o uso extensivo da área não gera impactos significativos ao meio ambiente, mas a preocupação com a retirada consciente e não depreciativa do

⁵¹ Portaria FUNAI Nº 1.438, de 06/10/2010 - Constitui Grupo Técnico com o objetivo de realizar os estudos de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental necessários à Fundamentação Antropológica nas áreas de ocupação tradicional do povo indígena Guarani que habita a Aldeia Renascer, localizada no município de Ubatuba/SP, composto por: Isabel Santana de Rose - Antropóloga-coordenadora, consultora FUNAI/UNESCO, Maurice Tomioka Nilsson - Geógrafo, consultora FUNAI/UNESCO, Amanda Cristina Danaga - Cientista Social, colaboradora, Técnico da FUNAI - a designar.

material usado para o artesanato, do palmito e também da guaricanga é constantemente manifestada nas falas do grupo, que destaca ainda a existência de projetos de planos de manejo para a preservação do local.

Você pensa que a gente não analisa? A gente sabe que a gente tá tirando e tá prejudicando, mas não tá tirando porque quer e sim pela necessidade, a gente sabe o impacto que é. A gente não tira em grande quantidade. A gente sabe da importância dele na natureza, mas não há como eu chegar dentro da minha comunidade e falar não, não pode tirar...quem é que vai manter? Então a gente sabe disso... É mais bonito ele lá em pé do que na mesa de um *juruá*, não é verdade? [...] Então a gente faz um plano de manejo, a gente discute muito, diz: essa semana você tiro naquela área, vai pra outra, sempre tirando em foco diferente... O tanto de expansão que tem aí, vocês ocupam os espaços e se tiro hoje nessa semana, tira noutro lugar daqui dois anos você volta nesse lugar e é assim que a gente trabalha aqui dentro, fazendo esse trabalho de manejo (informação verbal)⁵².

O espaço ocupado pelos habitantes da aldeia Renascer na construção de suas casas, Escola, Posto de Saúde e *Casa de Reza*⁵³, é pequeno se comparado ao espaço que o grupo utiliza na prática de suas atividades cotidianas no entorno e dentro da mata. Em decorrência disso eles reivindicam uma proposta de delimitação de uma área que inclui 1695 hectares dentro da Unidade de Conservação (UC). Uma área que eles consideram imprescindível para a garantia da preservação de seu modo de vida e a proteção dos recursos naturais da aldeia, incluindo a proteção das cabeceiras nas nascentes de água que há nessa região⁵⁴.

A abrangência dos Guarani no território da Mata Atlântica é algo muito discutido e também fonte de muitos conflitos. Não só em relação aos Guarani, mas em outras comunidades indígenas que enfrentam o dilema de terem suas terras dentro de áreas ambientais protegidas. Os índios se vêem diante de um impasse: em alguns momentos eles são vistos como defensores da natureza, vivendo em harmonia e equilíbrio com o meio ambiente; em outras ocasiões eles são vistos como uma ameaça humana à conservação e preservação da natureza (LADEIRA, 2004).

Duas concepções correntes sobre a relação dos índios com a natureza se contrapõem. Uma delas se funda na idéia inspiradora de harmonia entre índios e a natureza e a outra de que as práticas tradicionais de subsistência indígena são destrutivas e desequilibradoras. Essas concepções dificultam a

⁵² Donizete – Awá Arydju / Aldeia Renascer, 2010)

⁵³ Não há uma casa de reza (*Opy*) na aldeia, mas sim um local onde eles se reúnem para rezar, cantar e dançar, o qual eles chamam de *Oca*.

⁵⁴ Informações obtidas no trabalho realizado em 2010 no GT de Fundamentação Antropológica da Aldeia Renascer. A proposta de delimitação foi elaborada pela comunidade juntamente com o ambientalista da equipe, Maurice Tomioka Nilsson (2011)

compreensão sobre a relação das sociedades indígenas e o seu ambiente e a busca de alternativas concretas de conservação ambiental (LADEIRA, 2004, p.241).

Na região sudeste esse problema se agrava bastante, visto que essa é a região mais “desenvolvida” e urbanizada do país. É nesta mesma região que estão os Guarani e parte da Mata Atlântica. Como conciliar o desenvolvimento com a preservação? Como forma de proteger aquilo que o “desenvolvimento” ainda não exauriu da Mata Atlântica, foram criadas as Unidades de Conservação. O problema aparece quando muitas dessas Unidades de Conservação, principalmente no Parque Estadual da Serra do Mar, são sobrepostas por Terras Indígenas, sobretudo as Guarani.

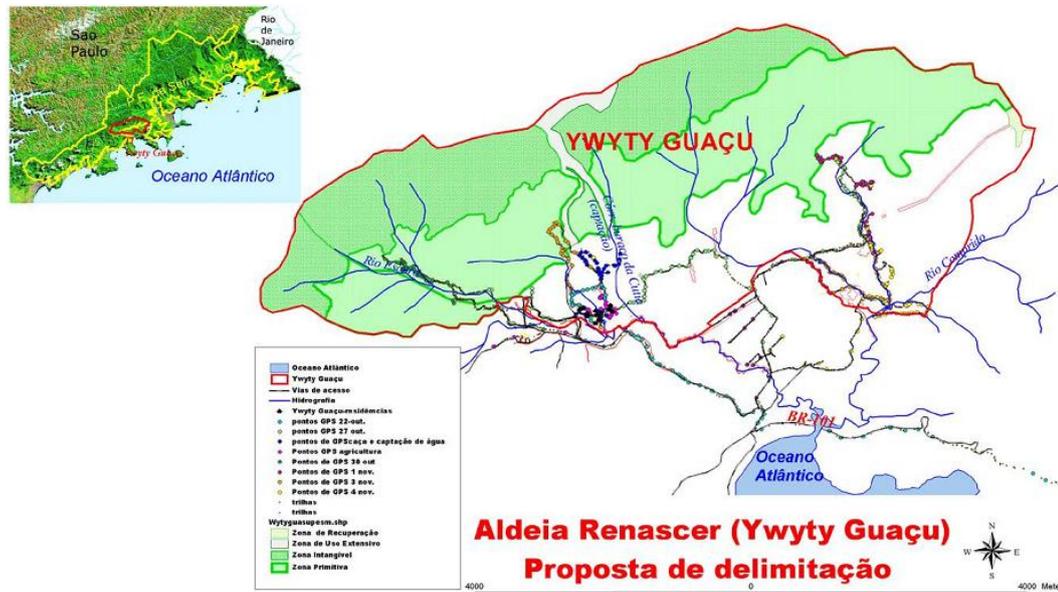
A tentativa de proteger aquilo que restou do meio ambiente se choca com as necessidades do modo de vida Guarani em sua relação com a mata e a busca por seus direitos territoriais.

Para os Guarani a “natureza” enquanto Ka’agüy é um conjunto integrado, um espaço “fechado” e coeso que abriga seres, relações que se operam numa entidade representativa indissociável. O que chamamos de Mata Atlântica, os Guarani chamam de “nossa mata ou nossa natureza” (nhande Ka’agüy) (LADEIRA, 2004, p.239).

A presença das famílias Guarani em áreas consideradas como Unidades de Conservação começou a gerar conflitos que levaram a uma difamação dos Guarani, pela sociedade envolvente, pela mídia e por aqueles que defendem a proteção integral desses espaços, além de fomentar a visão de que esses índios seriam invasores de terras protegidas pelo Estado (LADEIRA, 2004).

O caso da aldeia Renascer ilustra essa discussão. A aldeia cenográfica que foi posteriormente ocupada pelo grupo que fundou a aldeia Renascer foi construída em uma suposta propriedade particular que fica nas adjacências do Parque Estadual da Serra do Mar. Os índios são acusados pela população local de depredarem os recursos naturais da área, através do comércio do palmito e de animais silvestres. Importante ressaltar aqui que atualmente, devido à dimensão de seu território, a aldeia Renascer situa-se no entorno do parque, mas os recursos necessários à sobrevivência de sua população podem ser coletados eventualmente no interior deste. Por isso eles reivindicam uma área que abarque o parque na demarcação de seu território. O mapa a seguir apresenta a proposta de delimitação (elaborada durante o estudo de fundamentação da terra) da área requerida pelos índios.

Figura 4 - Proposta de Delimitação da aldeia Renascer



Fonte: (ROSE et al., 2011, p.139)

Demais aldeias do litoral paulista vivem em situação análoga a da aldeia Renascer. São aldeias que, igualmente, se encontram sobrepostas em unidades de conservação e que, em grande parte, ainda não possuem situação fundiária regularizada.

O quadro a seguir indica estas terras indígenas e suas sobreposições⁵⁵:

Quadro 2 – Terras indígenas e suas sobreposições

TI Boa Vista– Sertão do Promirim	Ubatuba-SP	Sobreposta ao PES da Serra do Mar
TI Guarani da Barragem	São Paulo – SP	Sobreposta ao PES da Serra do Mar e a APA Capivari - Monos
TI Guarani do Aguapeú	Mongaguá – SP	Sobreposta ao PES da Serra do Mar
TI Tekoha Mirim	Iguape-SP	Sobreposta a Estação Ecológica da Juréia-Itatins
TI Krukutu	São Paulo-SP	Sobreposta ao PES da Serra do Mar e a APA Capivari - Monos
TI Ribeirão Silveira	Bertioga-SP	Sobreposta ao PES da Serra do Mar

⁵⁵Esses dados foram retirados de: SANTOS, Carlos Alexandre B. Plínio dos. In: RICARDO, F (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 227 – 232.

TI Rio Branco de Itanhaém	Itanhaém, São Paulo e São Vicente – SP	Sobreposta ao PES da Serra do Mar
TI Paraíso	Itariri-SP	Sobreposta a Estação Ecológica da Juréia-Itatins
TI Peguaoty	Sete Barras-SP	Sobreposta ao PES de Intervales
TI Ilha do Cardoso	Cananéia-SP	Sobreposta ao PES Ilha do Cardoso
TI Renascer	Ubatuba-SP	Sobreposta ao PES da Serra do Mar

A dificuldade, contudo, está em buscar formas de resolução para este problema. Uma das alternativas visa promover uma espécie de “gestão participativa” entre as populações que vivem nesses espaços e os responsáveis pela fiscalização da área. Outra ideia é a criação e a implementação de planos de manejo que envolva a comunidade no aproveitamento não depreciativo dos recursos, uma alternativa muito comentada entre os moradores da aldeia Renascer. Desse modo, os novos projetos terão que considerar a existência de Terras Indígenas nas Unidades de Conservação, na tentativa de promover uma compatibilização dessa existência, projetando uma saída que amenize a oposição de interesses diante dessa proposição (MACEDO, 2004).

Como apontou Macedo (2004, p. 223), na indicação de possíveis saídas para esse conflito, é necessário que haja uma “interlocução qualificada” entre os Guarani e os envolvidos com as causas ambientais, interlocução esta que pode acontecer na “[...] identificação de áreas florestadas fora das UCs para a constituição dos *tekoa*” ou ainda, na “co-autoria (tendo nos antropólogos importantes mediadores) de planos de gestão e manejo da área sobreposta e seus recursos, bem como na execução de projetos de cunho ambiental nas TIs fora dos perímetros das UCs.” Já no âmbito das políticas públicas, a autora complementa

[...] é imperioso ir além da questão fundiária, garantindo condições do exercício do *teko* guarani nas áreas de saúde segurança alimentar, educação e alternativas econômicas. Não por meio de práticas assistencialistas, mas de iniciativas voltadas para a qualidade de vida desses grupos a partir de suas demandas e especificidades (MACEDO, 2004, p.223).

Enquanto o dilema não se resolve, os moradores da aldeia Renascer aguardam uma decisão, que é sempre morosa e lenta, sobre a regularização da situação fundiária da área na qual vivem e procuram alternativas próprias para lidarem com essa questão, como por exemplo, a prática do manejo no controle da retirada do palmito e de outros materiais que ficam na mata.

3 ALDEIA RENASCER E OS USOS DA “CULTURA”



Fonte: (STADEN, 2009, p.111)

Seus costumes ainda não eram tão conhecidos como o foram depois, e, portanto, pensei que agora estavam se preparando para matar-me. Mas logo chegaram os irmãos Nhaêpepô-oaçu e Alkindar-miri, que me haviam aprisionado, e disseram que me haviam presenteado ao irmão do pai deles, Ipiru-guaçu, em sinal de amizade (STADEN, 2009, p.110).

3.1 Breve discussão sobre a imagem

Incorporar um debate que envolva a questão da imagem neste trabalho, é imprescindível. A imagem enquanto representação e projeção de objetos, pessoas, ideias, etc. faz parte de muitos contextos, mas, no caso específico dessa pesquisa, ela ganha saliência. A relação com os moradores de Renascer e o cotidiano da aldeia remete a uma reflexão sobre como a produção da imagem (de si mesmo ou *dos outros*) pode contribuir para o entendimento acerca da organização dessa comunidade, seja dentro de eu espaço e com aqueles que estão a sua volta.

A imagem oferece à antropologia um valioso instrumento metodológico de análise. Entendida como uma linguagem visual, ela representa à antropologia uma alternativa à etnografia clássica, sendo usada como um recurso indispensável na tentativa de desvendar o outro, ao indicar a presença de uma alteridade. Ao longo dos anos a Antropologia foi se apropriando de recursos visuais por meios muitos distintos, buscando sempre novos olhares em relação aos grupos sobre os quais desenvolve suas pesquisas. O modelo da etnografia clássica ganhou, através do uso de imagens, outro formato, uma espécie de complementação ao texto etnográfico que antes era estritamente verbal, o formato visual.

Deste modo, algumas discussões mostram como a imagem pode funcionar como um ponto de partida para a reflexão antropológica, indo além de ser somente um dado empírico, ou como pensava Lévi-Strauss (1994) a respeito da fotografia⁵⁶ - um mero documento que pode ser compreendido apenas quando concatenado ao diário de viagem - tornando-se uma expressão própria de um processo de pesquisa (CAIUBY NOVAES, 1999).

As fotografias são para ele [Lévi-Strauss] apenas indícios, de "seres, de paisagens e de acontecimentos", que ele sabe que viu e conheceu. A fotografia é, no plano etnográfico, como uma espécie de reserva de documentos, ela permite conservar coisas que não se irá rever outra vez (CAIUBY NOVAES, 1999, p.67)

De acordo com Caiuby Novaes (1999), Lévi-Strauss parece não atentar para o quanto suas próprias fotos são belas e trazem consigo uma grande sensibilidade que remete a reflexão e ao conhecimento, segundo a autora:

⁵⁶LÉVI-STRAUSS, Claude. **Saudades do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Diferentemente de Malinowski, que faz um uso crescente da fotografia em suas obras, e que dá ao elemento pictórico um papel que complementa (mais do que ilustra) o texto verbal (Samain, 1995), Lévi-Strauss raramente se utiliza da fotografia e quando o faz é a partir de uma visão muito mais estética do que etnográfica (CAIUBY NOVAES, 1999, p.76).

De qualquer modo, sabe-se que as imagens podem trazer à antropologia inúmeros desafios reflexivos, já que elas são repletas de significados e de relações com o contexto do qual fazem parte. A imagem se coloca como uma espécie de representação da experiência sensorial e permite que a Antropologia não se reduza somente ao texto. O corpo e a voz do nativo podem ser apresentados pelo antropólogo com o uso de recursos fotográficos, filmadoras, etc.

Nesse sentido, os filmes – enquanto recursos audiovisuais – constituem-se como importantes objetos de análises antropológicas, não só os de caráter etnográficos, mas também os de ficção, sendo que estes, de acordo com Caiuby Novaes (2004), também são fontes que permitem a exploração do imaginário. Conforme a autora, existem filmes que se valem do cinema para abordar assuntos que envolvam as questões de identidade, tornando-se assim objetos autênticos para a investigação antropológica. Os filmes de ficção também podem ser “documentários preciosos sobre nosso imaginário, sobre nossos valores e aspirações” (CAIUBY NOVAES, 2004, p.53).

São ainda muito significativos porque podem nos conduzir a uma compreensão não só do universo no qual foi filmado, mas ainda do contexto no qual foi realizado, ou seja, por quem ou por qual meio esse filme foi produzido (CUNHA, 1999).

Assim, a sociedade não é meramente refletida no cinema. Um filme vem carregado de múltiplas significações que são construídas por visões peculiares de mundo e abarcam percepções muito distintas da realidade. Como nos salientam Barbosa e Cunha (2006) a respeito do trabalho com filmes, ele determina ao pesquisador ter consciência de que, ao analisar um filme, ele está diante de um universo de “representações de um imaginário cotidianamente recriado e em movimento.” (BARBOSA; CUNHA, 2006, p. 55).

Essa problemática pode ser notada no que se refere às filmagens que tratam especificamente da temática indígena, onde esse imaginário fica muito evidente. Elas expressam uma visão de mundo própria de quem produz o filme, e que em muitos casos não se coaduna com a realidade. O índio mostrado pelo cinema, na maioria das vezes, é um índio imaginado, criado e inventado pela percepção que o cineasta tem da realidade desse personagem.

A respeito dessa discussão sobre a visibilidade do índio através do cinema, Cunha (2004) assinala que as imagens produzidas acerca do índio, fizeram

[...] com que o índio tenha se tornado o que é um índio imaginário, um campo semântico complexo, que se exprime de maneiras variadas e tem implicações concretas ligadas à realidade histórica e sociopolítica do momento em que as imagens são mobilizadas (CUNHA, 2004, p. 116).

Com isso pode-se perceber o quanto o cinema e outras formas de produção de imagens se colocam como um campo de pesquisa produtivo e amplo para a antropologia. Um filme pode ser provocador de muitas questões acerca da imaginação e dos processos de sua criação, bem como de sua repercussão quando apresentado ao espectador. Discutir essa questão do cinema e da produção de imagens é importante para auxiliar no entendimento e na reflexão sobre a formação da aldeia Renascer, visto que, a aldeia foi configurada a partir de um processo cinematográfico.

3.2 O filme

Conforme já exposto, a aldeia Renascer formou-se a partir da chegada de uma equipe para a filmagem de Hans Staden (1999), filme dirigido por Luiz Alberto Pereira. Dentro desse mesmo contexto alguns índios atuavam como figurantes no processo de filmagem e foi construída no local uma réplica de uma aldeia Tupinambá do Brasil no século XVI, a qual foi ocupada pelos índios após o término das gravações. As filmagens foram realizadas na propriedade privada de Harumi Tozaki e houve um intervalo de tempo entre a conclusão das filmagens e a ocupação da área. Este filme recebeu vários prêmios e indicações em diversos festivais de cinema (melhor trilha sonora, melhor direção, melhor fotografia, etc.).

O filme gravado no local conta a história de Hans Staden, um navegador alemão que, em meados de 1550, desembarcou no litoral brasileiro e foi capturado por índios Tupinambá. Ficou aprisionado com a finalidade de ser morto durante o ritual antropofágico e permaneceu como cativo do chefe Cunhambebe durante nove meses. Após esse período, o alemão conseguiu esquivar-se de ser “devorado” e retornou ao seu país de origem.

Depois desse episódio, ele realizou uma publicação narrando sua estada entre os povos Tupi do Brasil⁵⁷. O livro publicado por Hans Staden tornou-se um importante documento

⁵⁷ *Duas viagens ao Brasil* - livro de Hans Staden, foi publicado no século XVI, reeditado em fins do século XIX na Alemanha e traduzido no início do século XX no Brasil.

histórico ao retratar um Brasil ainda colonial, além de ser uma narrativa de referência nos estudos acerca da antropofagia, praticada naquela época por alguns povos indígenas. Sua obra foi reeditada muitas vezes e em diversas línguas, publicada até mesmo com títulos diferentes.

No Brasil os seus principais títulos foram:

- *Duas Viagens ao Brasil;*
- *O Meu cativo entre os selvagens no Brasil;*
- *Hans Staden: Primeiros registros escritos e ilustrados sobre o Brasil e seus habitantes;*
- *História Verdica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus nas terras de Hessen até os dois último anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz a público com essa impressão.*

Autor e personagem central de sua obra, Hans Staden nasceu em 1524 em Homberg (província de Hessen-Nassau - Alemanha) e viajou para o Brasil duas vezes. Em sua primeira viagem no ano de 1547, ele partiu de Kampen, na Holanda, em um navio que estava sob comando do capitão Penteadado e retornou para Lisboa em 1548. Sua segunda viagem foi na embarcação do espanhol Diogo de Sanabria, em direção ao Rio da Prata. Foi nessa viagem que ocorreu um naufrágio nas proximidades de São Vicente e Hans Staden instalou-se no forte português da região. Ao tentar resgatar um escravo carijó que estava perdido ele foi capturado pelos Tupinambá, com os quais viveu por nove meses. Depois de ser libertado, ele partiu para a Europa e começou a escrever seu relato com a finalidade de narrar o seu contato com os índios no litoral do Brasil.

Para realizar as gravações do filme que exhibe a famosa história de Hans Staden, o diretor Luiz Alberto Pereira elegeu o município de Ubatuba como cenário. A escolha do bairro do Corcovado aconteceu pela ausência de grandes construções no local, fator que contribuiu para facilitar as filmagens.

A região de Ubatuba possui um grande potencial para realização de obras cinematográficas, séries de televisão, comerciais, entre outros. No município já foram gravados, além de Hans Staden, o filme Desmundo (2003), dirigido por Alain Fresnot e Villa-Lobos – Uma vida de paixão (2000), dirigido por Zelito Viana⁵⁸. A minissérie A Muralha e

⁵⁸ O filme “Villa Lobos - Uma Vida de Paixão”, foi gravado na aldeia cenográfica construída no Morro do Corcovado (a mesma usada anteriormente nas gravações de Hans Staden). Ver: <http://www.ubatuba.com.br/reporter>

cenar de A Casa das Sete Mulheres, ambas exibidas pela Rede Globo, respectivamente em 2000 e 2003, também tiveram como cenário as praias de Ubatuba.

Para essas produções, há uma recorrência dos índios não só da região, mas também de outras localidades para, geralmente, realizarem papéis de figuração. Seus nomes, em larga medida, não constam no elenco dessas produções.

Fabiano nos relata a experiência que teve na “participação” das filmagens de um comercial que ocorreu na aldeia, por volta de 2003 ou 2004.

Então, veio um rapaz e ele ficou sabendo que foi feito o filme aqui do Hans Staden. [...] ele queria um cenário, tipo assim, como se fosse na mata da Amazônia mesmo né? [...] Aí ele falou, quanto vocês vão cobrar pra mim ta fazendo esse comercial do Guaraná Antártica? Aí meu pai não tinha muita experiência, entrou em contato com FUNAI, pra ta pedindo autorização também... Então, nessa época, um representante da FUNAI, veio aqui pra saber quantos dias ele ia fazer, quanto ia ser o cachê, o que a comunidade queria, se ia prejudicar alguma coisa e tal, então aí eles tiveram reunião, aí... Acho que foi, foi um tempinho, eu não sei o tempo que foi, mas a gente até limpou o local, a gente carpimos tudo, deixamos limpinho, porque na Amazônia, você sabe que tem aqueles....São bem limpos os lugares e tal...Então a gente carpimos, tiramos toda a sujeira, foi nós que fizemos a oca ...ele explicou como que ele queria tudo, a gente conseguiu, acho que foi um mês e pouco, por aí. A gente construiu tudo pra eles estarem fazendo a filmagem, aí fizemos tudo, aí vieram os outros indígenas.... A gente ia participar, mas como tinha outra pessoa que cuidava das contratações dos indígenas, né? Então ela já tinha contratado esses indígenas, era pra gente ta fazendo, mas ai já tinha completado, sabe? Então a gente não participou, só participamos da limpeza, construção pra fazer o cenário... Aí foi feito e foi bem legal, eu não vi até hoje, mas era pra...o Guaraná tava em promoção em Portugal e na Espanha, ia passar só pros pais de fora, Portugal e Espanha...No Brasil não ia passar, mas ficou bem legal, vieram os índios de Piaçaguera, do Itaoca [...] eles participaram, foi mais o pessoal do litoral Sul, né? Ai teve duas modelos, na verdade elas são do Xingu, mas elas tavam trabalhando nos EUA (informação verbal)⁵⁹.

Participaram das gravações do filme Hans Staden, Antonio Awá, seus filhos Donizete e Cristiano e alguns Guarani Mbya, que auxiliaram, posteriormente, na ocupação da aldeia, mas que já não residem na área. Apesar de ser importante compreender como aconteceu a filmagem de Hans Staden e sua relação com a constituição da aldeia, ressalto que os moradores de Renascer não associam essa ocupação ao filme. Conforme dito anteriormente, o filme representou, para eles, um aspecto secundário no movimento de formação da aldeia. Os critérios que foram relevantes para ocupação do local, segundo relatos, foram outros: a abundância da mata, a existência de água pura, a disponibilidade de materiais usados na

⁵⁹ Fabiano / Aldeia Renascer, 2010.

confeção dos artesanatos, e uma forte identificação com o local, aconselhado através de um sonho (da mãe de Antonio Awá) como uma terra boa para se viver.

Segundo as considerações levantadas por Antonio Awá, Ubatuba era uma região muito contemplada por sua mãe (Penha), que sonhava em um dia residir no local. Após sonhar com sua mãe, indicando sua vinda para essa região, Awá se mudou para Ubatuba. Quando surgiu a oportunidade de participar do filme foi que Awá conheceu o lugar no qual, em seguida, fundaria a aldeia Renascer. Houve, segundo ele, uma grande identificação entre o local conhecido e o local apontado em sonho por sua mãe. Em virtude disso, juntamente com outros índios, Awá optou por permanecer na área, ocupando, inicialmente, seu cenário.

A fala de Marcos Siqueira (funcionário da FUNAI) relata como foi esse processo de identificação com o local, que aconteceu após as gravações de Hans Staden e qual a relação da comunidade com essa terra.

Eles vieram porque eles se identificaram com o local, fizeram uma gravação de um filme, prometeram muitas coisas pra eles e eles acabaram gostando do lugar, ficaram, se identificaram e resolveram criar aqui seus filhos. Quando eles vieram pra cá você olhava essa beira aqui [...] não tinha essa mata, entendeu? Isso aqui que vocês tão vendo aqui foi tudo criado depois quer eles vieram, isso aqui era...Eu não sei se eles exploravam areia o que era, era cheio de buraco, tinha cano aí de ferro e eles se preocuparam em que? Em resgatar, hoje você vê que tem uma agrofloresta aí praticamente, aqui o que tem de fruta aqui nessa área que vocês tão vendo aqui... palmito, ta totalmente reflorestada.Madeira que não existia, eles não se preocuparam só em plantar fruta, mas sim madeira, recuperar a mata, é uma agrofloresta, né? Até as pessoas que vem aqui, os profissionais que vem, aqui não acredita que tem isso aqui...E, independente disso, você vê, é um pessoal que caça de modo artesanal assim, eles fazem mondéu, eles fazem faz laço, faz as armadilhas, eles não caçam com espingarda, você olha aqui nas casas o pessoal não tem uma arma de fogo, então é o modo tradicional né? Se preocupa em fazer artesanato, sobrevive do artesanato, estuda, as crianças estão aí tudo saudável, planta...é um povo muito trabalhador, é um povo que não degrada a terra, plantam artesanalmente, na maneira deles,...então é...o cacique se preocupa muito em resgatar a cultura juntamente com as crianças...(informação verbal)⁶⁰.

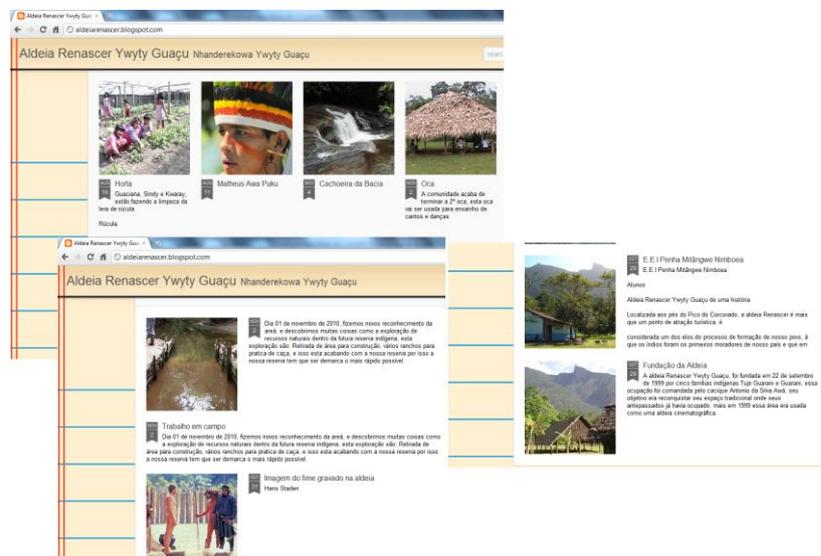
Afinal, o que representou esse filme para os índios e qual a sua afinidade com a realidade das pessoas que passaram a viver no local a partir de seu cenário?

⁶⁰ Marcos Siqueira – Funcionário da FUNAI / Aldeia Renascer, 2010.

De acordo com o que observei nos discursos do grupo, parece que a imagem proporcionada pelo filme e até mesmo a participação neste, não foram os fatores mais significativos para a formação da aldeia. É claro que o filme teve grande importância, já que a comunidade se constituiu em seu cenário, mas isso não fica tão evidente assim nos depoimentos dos moradores da aldeia Renascer. O fato é que não se pode deixar de observar a presença da relação que a comunidade tem com a câmera e a preocupação com o registro das imagens. Se isso foi resultado ou não do contato com uma produção cinematográfica, não se sabe ao certo. O que se pode afirmar é que eles se valem constantemente dos recursos audiovisuais para registrar tudo que acontece em sua comunidade, ressaltando sempre a importância do armazenamento dessas imagens. Há um “arquivo” de fotos e reportagens sobre a aldeia, desde sua formação até os dias atuais. Existe também um blog (criado por eles) que está disponível na internet e que conta um pouco sobre a história da aldeia⁶¹.

Durante todo o trabalho de campo, a câmera fotográfica, que era também filmadora, esteve ligada. Enquanto eu registrava o que eles (moradores de Renascer) me diziam, eles registravam o que eu (pesquisadora) lhes questionava. Enquanto eu tirava fotografias, era também fotografada.

Figura 5 - Imagens do Blog da aldeia Renascer



Fonte: Aldeia Renascer (Disponível em: <<http://aldeiarenascer.blogspot.com>>. Acesso em: jan. 2012)

⁶¹ Para consultar o blog acesse: <http://aldeiarenascer.blogspot.com>

3.3 O uso da imagem: um diálogo com *os de fora*

Ao elencar a aldeia Renascer como foco de análise para minha pesquisa etnográfica realizada durante o mestrado, além do contato com os Tupi Guarani do litoral e do interesse em pesquisar a formação destas aldeias, bem como, suas demandas e reivindicações, o que me atraiu para a aldeia Renascer foi a questão do envolvimento com o filme. Entender como uma aldeia real surgiu a partir de uma aldeia cenográfica e qual a influência que o filme teve nesse processo, visto que o mesmo trabalhou com uma memória indígena de séculos atrás, eram minhas indagações iniciais para este trabalho.

Teria o filme despertado (através do acesso a uma memória coletiva que remeteu a um passado distante) algum sentimento que fez com esse grupo decidisse retomar uma terra, considerada por eles, tradicional? A imagem obtida por meio das filmagens poderia ter potencializado esse evento?

“Por ser concreta, por lidar com emoções, a imagem catalisa representações preexistentes, presentes no imaginário de cada povo. Seu impacto sensível permite que as imagens anteriores sejam reconstruídas, atualizadas e refixadas de forma nova” (GALLOIS e CARELLI, 1995, p.63).

Ao chegar à aldeia Renascer, com todas estas indagações, fui surpreendida pela pequena atenção que davam aos assuntos relativos ao filme. A comunidade não estava e nunca pareceu estar interessada em discutir a questão do filme. Este só era citado durante narrativas de fatos que, segundo eles, eram mais importantes para entender a história de formação da aldeia. Alguns nem sequer haviam assistido ao filme e não possuem nenhuma cópia do mesmo na aldeia.

Contudo, na continuidade de minha pesquisa, notei o quanto a comunidade estava interessada em registrar (seja por meio de vídeos, fotos, etc.) tudo o que se passava na aldeia. O dia a dia do trabalho de campo era registrado, as andanças nas matas ao redor da aldeia eram registradas, as visitas nas casas, cachoeiras, reuniões, rezas, entre outros, tudo era registrado o tempo todo. A presença da câmera representava uma constante na aldeia Renascer.

A preocupação inicial que me conduziu à aldeia Renascer: analisar o que o filme representou na vida daquelas pessoas e na formação da aldeia, foi modificada na medida em que, todo o trabalho realizado em campo era gravado e que eu, pesquisadora, me tornava uma imagem. Esse processo permitiu considerar o importante papel que as tecnologias (arquitetadas no mundo dos não-índios) têm, quando apropriadas pelos índios. Elas se tornam

valiosas ferramentas de reflexão e mediadoras das relações entre o sujeito pesquisado e o pesquisador/antropólogo em campo.

Na “antropologia compartilhada”, como a proposta por Jean Rouch, o sujeito investigado “experimenta a câmera” juntamente com o pesquisador, transformado-a em um objeto epistemológico. A filmagem e a edição do vídeo se tornam uma experiência para o próprio nativo, já que ele participa ativamente desse processo. Rouch, através da “antropologia compartilhada”, legitimou o filme enquanto um objeto de reflexão metodológica, na medida em que ele contém certa subjetividade do nativo. Essa nova forma de fazer antropológico buscou construir um discurso reflexivo e comunicativo na relação entre o pesquisador e o pesquisado (SZTUTMAN, 2004).

Mas, no caso em pauta, não se trata de um fazer antropológico no qual o pesquisador se vale da imagem como um recurso metodológico para sua pesquisa, nem de uma imagem produzida “compartilhadamente” entre o pesquisador e o pesquisado. Aqui, a imagem é produzida pelo próprio nativo com recursos (máquinas e filmadoras) próprios. O nativo produz a sua própria imagem e, mais ainda, a imagem do antropólogo, que passa a levar em conta não as imagens em si, mas este processo de fabricação das imagens. A imagem etnográfica, neste caso, pode ser vista como uma expressão da interação de uma nova relação entre o pesquisador e o pesquisado.

E o que leva os índios de Renascer a produzirem imagens? Por que essa necessidade em registrar o cotidiano da aldeia?

Antonio Awá, o cacique da aldeia, mostrou sua preocupação em registrar os acontecimentos, como forma de guardar, de passar para as gerações futuras como foi o processo de demarcação territorial da área, como acontecem as danças e cantos, etc.

Isso tudo é pra quando eu morrer a gente mostrar para as crianças como não foi fácil conquistar essas terras, é pra mostrar para os *curumins* (informação verbal)⁶².

Além dos motivos elencados acima, Awá também nos descreve que aquilo que buscam com a veiculação das imagens da aldeia, é o *reconhecimento da comunidade pelo pessoal da cidade e por todo mundo*, fator que representa *fortalecimento* para o grupo.

Analisada sob este ponto de vista, a produção/veiculação de imagens representa uma forma de traçar um diálogo com aqueles que vivem fora da aldeia, ou seja, com o mundo dos não-índios. Os Tupi Guarani da aldeia Renascer, mais do que os Guarani Mbya, que mostram-

⁶² Antonio Awá / Aldeia Renascer, 2010.

se constrangidos diante das câmeras e da possibilidade de manuseá-las, estão registrando suas imagens como forma de estabelecer um diálogo com os brancos, nesse caso, *os de fora*.

Existem múltiplas formas de se constituir um diálogo com *os de fora*, ele pode acontecer através de textos, com a produção de vídeos, gravação de CDs, dentre outras maneiras, mas, geralmente, ele vem ligado a um processo de luta política. Esta criação da produção de imagens de si, que os índios estão realizando na produção de vídeos, relaciona-se com a busca por maior visibilidade no cenário político nacional.

Ao requerer maiores benefícios para suas comunidades, os indígenas se engajam em um amplo universo de projetos que os projetam para fora, isto é, que os tornam mais visíveis diante da sociedade envolvente. É nesse “mundo dos projetos” que a “cultura” emerge. Macedo (2009, p. 202) sinaliza que, para seus interlocutores da aldeia Ribeirão Silveira, dentro desse contexto da criação e participação de projetos e eventos, a “cultura” representa “[...] um modo novo e desafiante de continuar vivendo conectado e separado dos juruá”.

Além disso, o armazenamento das imagens e a criação dos vídeos representam uma forma de registrar aspectos que circunscrevem a organização social de um grupo, a mitologia, o xamanismo, o saber tradicional, as histórias do contato, dentre outras características que permitem que haja uma transmissão do conhecimento, marcados por uma tradição oral. Isto revela uma contribuição para a valorização e o aprendizado da cultura por aqueles que são mais novos. Ao registrarem os índios estão também “se resguardando”.

A produção de vídeos e imagens, em geral, não é uma produção voltada somente para *os de dentro*, ela assume expectativas em relação aos olhares daqueles que estão *de fora*.

Os Kayapó, pesquisados desde a década de 60 do século XX por Turner (1991), estão, há muito tempo, presentes na mídia, em nome da busca por maiores direitos e reivindicações⁶³. Eles procuraram mostrar uma nova concepção de uma identidade coletiva adquirida por eles através do uso de recursos audiovisuais na produção de um documentário que carrega críticas ao poder invasivo do branco. Uma mudança no conceito de cultura enquanto algo sedimentado, fechado e que se referia a símbolos e significados, para uma nova prática da identificação coletiva, por meio da apropriação de um aparato tecnológico inicialmente pertencente à cultura dos brancos.

Por um lado, os Kayapó voltam a câmera para as forças externas que os ameaçam, documentando as atividades dos funcionários do governo e congêneres e cuidando, ao mesmo tempo, para que essa documentação seja

⁶³Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. In: G. Stocking (ed.), **Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991, p. 285-313.

ela mesma registrada em documentários dirigidos ao público internacional. Por outro, criando um arquivo em vídeo de suas próprias cerimônias, eles lhes conferem materialidade e permanência históricas. Nessa produção para consumo interno, Turner mostra detalhadamente como o trabalho de câmera e de edição dos Kayapó responde à sua noção tradicional de "beleza" que é precisamente a transformação da natureza em cultura. O meio, portanto, é a mensagem: a dependência dos Kayapó em relação à sociedade brasileira se vê agora contrabalançada por uma oposição vigorosa a esta sociedade em nome da "cultura" indígena kayapó (SAHLINS, 1997, p.126).

Os Tupi Guarani e os Guarani Mbya que moram na Aldeia Renascer estão desempenhando agora, embora menos ostensivamente, um processo semelhante ao realizado pelos Kayapó anteriormente (Cf. TURNER, 1991), na recriação de suas tradições, cultura, identidade, através da apropriação de recursos tecnológicos criado por não-índios, neste caso, os recursos audiovisuais.

A câmera tem sido usada, então, como um meio de se estabelecer um diálogo na objetificação do sujeito dentro deste processo de produção de imagens de si além de ter se tornado um instrumento recorrente entre aldeias de todo o país.

Para Gallois e Carelli (1995), a possibilidade do uso do vídeo faz parte de um processo que é inovador e encontra-se ligado com a produção cultural dos grupos, visto que, estimula uma reelaboração constante da cultura.

[...] o acesso ao vídeo amplia as possibilidades de comunicação, internas e externas, entre grupos indígenas os registros em vídeo são principalmente utilizados em duas direções complementares: para preservar manifestações culturais próprias a cada etnia, selecionando-se aquelas que desejam transmitir às futuras gerações e difundir entre aldeias e povos diferentes; para testemunhar e divulgar ações empreendidas por cada comunidade para recuperar seus direitos territoriais e impor suas reivindicações (GALLOIS; CARELLI, 1995, p.63).

Os índios não querem só registrar, mas demonstrar aos outros (índios e não-índios) suas histórias de vida e a realidade de suas comunidades. Um exemplo disso é o projeto pioneiro na área de produção audiovisual indígena no Brasil, elaborado ainda em 1987: Vídeo nas Aldeias⁶⁴. Esse projeto apóia os povos indígenas em suas lutas no fortalecimento da identidade e de seus direitos territoriais e culturais através do uso de recursos audiovisuais. Como nos relata um dos idealizadores desse projeto, Carelli (2010), “[...] os índios fazem parte do futuro do país, modernidade e tradição são coisas que convivem perfeitamente e que se enriquecem”.

⁶⁴ Site do projeto Vídeo nas Aldeias (<http://www.videonasaldeias.org.br/2009>)

Deste modo, os povos indígenas estão articulando suas próprias imagens, as imagens que eles querem que todos vejam sobre quem eles são e o que eles fazem, principalmente dentro de um cenário de luta política. E é justamente neste contexto que está inserida a aldeia Renascer. Também engajada em um projeto de fortalecimento da “cultura” de seu povo, recorrendo ao uso das câmeras, celulares, blogs, etc., para fazer de sua aldeia um cenário que pode ser visto por todos, a fim de mostrar como vivem e quem são os Tupi Guarani e os Guarani Mbya da aldeia Ywyty Guaçu.

3.4 A aldeia Ywyty Guaçu e o “renascer” da “cultura”

[...] se Awá morre e não passa nada? Se eu morro e meus filhos crescem, sem passar sua cultura, não é culpa deles, é culpa do velho, ele que não ensinou nada aos jovens (informação verbal)⁶⁵.

Em Renascer, o uso constante da câmera na captura de imagens, sejam elas fílmicas ou fotográficas, na tentativa de *não deixar passar nada do que acontece na aldeia*, está diretamente atrelada à invocação da “cultura”. A busca por direitos territoriais tem levado esses índios a exaltarem a sua “cultura”, demonstrando-a de modo performático à sociedade nacional, como um recurso étnico e político. Nesse ponto refiro-me ao trabalho Carneiro da Cunha (2009), no qual a autora apresenta o conceito de “cultura” - entre aspas - como uma noção reflexiva desse termo, evidenciando que a idéia de cultura existe dentro de cada localidade e que pode ser representada performaticamente para outros grupos.

Como advertiu Kelly (2005, p. 221) ao falar sobre os Yanomami em suas relações com os brancos, não se trata de uma performance vista como uma “teatralidade estratégica”, mas sim como “uma ação intencional que visa fazer com que as pessoas respondam em um sentido determinado”.

O discurso que envolve o fortalecimento da “cultura” na aldeia Renascer é corrente e vem ligado ao uso das câmeras em um processo no qual o “[...] audiovisual assume uma contribuição fundamental para os próprios índios – à medida que eles adquirem consciência e refletem sobre seus processos de mudança” (CARELLI, 2010)⁶⁶.

O agenciamento efetuado pelos índios diante do conceito de cultura e outros conceitos utilizados pela antropologia não é algo que é comum apenas à aldeia Renascer, mas um fator

⁶⁵ Antonio Awá/Aldeia Renascer, 2010.

⁶⁶ Entrevista gravada em 30 de abril de 2010 no estúdio Cine & Vídeo - São Paulo/SP (Disponível em <http://www.producaocultural.org.br/slider/vincent-carelli/>)

que está presente em muitas outras aldeias de nosso país. Recorro, mais uma vez, ao estudo de Turner (1991) entre os índios Kayapó, para enfatizar o quanto esse agenciamento não faz parte de um processo tão recente entre grupos indígenas ou ainda, representa uma singularidade da aldeia Renascer. No início de sua pesquisa na década de 60, Turner (1991) revela que os índios Kayapó não tinham conhecimento e nem um entendimento sobre sua própria cultura, fator que ele considerava como recurso indispensável enquanto instrumento de luta política.

As concepções estáticas de cultura que a antropologia havia herdado de seus ancestrais estrutural-funcionalistas e congêneres só encontravam similar na aparente incapacidade kayapó de tomar consciência de sua cultura, isto é, dessa cultura como produto social dos próprios Kayapó e de usá-la reflexivamente como arma contra as forças e instituições externas que os oprimiam. Sem conseguir objetivar sua cultura e conferir-lhe um valor instrumental, os Kayapó tampouco podiam fazer de sua identidade étnica uma afirmação de autonomia (SAHLINS, 1997, p.124).

Anos depois, quando Turner (1991) retorna ao seu campo (durante década de 80 do século XX) ele observa um novo cenário instalado entre os Kayapó, onde o conceito de cultura havia sido apropriado por esse grupo.

Os Kayapó estavam envolvidos ativa e criativamente no campo interétnico, com olhos postos na apropriação de seus poderes e produtos tendo em vista a reprodução de sua própria “cultura”. Eles agora entendiam sua cultura [...] como necessária à sua “vida”, “força” e “felicidade” (SAHLINS, 1997, p. 125)

Macedo (2009, p.43) nos oferece, ao tratar dos Guarani Mbya e dos Tupi Guarani da aldeia Rio Silveira (SP), um panorama de como esses mesmos índios, em constante contato com os brancos, passaram a agenciar o discurso da cultura a seu favor. Assim, nos descreve a autora,

[...] até a década de 70 as posições de *branco e índio* eram predominantemente agenciadas sem que a *cultura*, como a identidade de povo ou etnia vinculada a um conjunto de tradições, fosse enunciada como uma categoria muito relevante no manejo das relações naquela região. A partir de então, em uma conjuntura nacional que inclui a criação de ONGs de apoio as causas indígenas no final da década de 70 e os debates pré-Constituinte a partir de meados dos anos 80, os Guarani começam a contar com apoiadores articulados na reivindicação da posse regularizada das terras, e então a “cultura” passa a operar como categoria-chave e motor de controvérsias, incluindo acusações de serem *índios sem cultura*.

Macedo (2009) trabalha com a ideia da “cultura” articulada ao relacionamento entre índios e brancos e analisa como a cultura passou a ser objetificada a fim de tornar aparentes essas relações. Para melhor compreender esse relacionamento a “cultura” aparece como peça chave, já que agora ela é vista como uma espécie de produção de sentidos e relações sociais. A “cultura”, dentro desse contexto, funciona como um “operador relacional”, agenciando relações, “tanto pela produção de coisas como de pessoas (singulares e coletivas), ou de posições pelas quais as pessoas se percebem”. Dessa forma, objetificar a “cultura”, é o mesmo que realizar uma “*objetificação da diferença*” (MACEDO, 2009, p.297).

A discussão levantada acerca da busca de uma autodenominação Tupi Guarani por índios que residem na costa litorânea do estado de São Paulo é mais um caso apontado que remete aos usos de alguns conceitos, antes restritos aos antropólogos, pelos povos indígenas. Observa-se como na atualidade os povos entre os quais fazemos nossas pesquisas, têm se referido aos conceitos de cultura, identidade, tradição, entre outros. A intensificação do uso destes conceitos no dia a dia desses povos está, geralmente, conectada a busca por investimentos e benefícios políticos e/ou de outras naturezas, onde observador e observado se valem dos mesmos conceitos.

Como salientou Sahlins (1997), o que vem acontecendo são processos de autoconsciência cultural, de exigência política, de povos reassumindo suas identidades e da apropriação das inovações tecnológicas, de acordo com ordens cosmológicas específicas, sempre a favor da cultura.

Com tudo isso, torna-se importante levar em consideração os usos destes conceitos como conceitos também nativos, já que estão sendo apropriados por eles. Ou ainda, como observou Carneiro da Cunha (2009, p. 313), ressaltar o uso local que se faz da categoria cultura, lembrando que “a cultura de que falam os antropólogos não é a mesma da que falam os povos indígenas” e que cultura e “cultura” possuem o mesmo significado, mas não pertencem ao mesmo universo do discurso.

Na aldeia Renascer, além do uso das câmeras e da internet no que se refere a apropriação do conceito de cultura na interface do diálogo com o mundo dos brancos, realizando o que Carneiro da Cunha chama de um ‘processo de indigenização da “cultura”’ temos outros exemplos de promoção dessa visibilidade “cultural” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.314).

Em abril do ano de 2004 a aldeia promoveu uma grande festa que contou com a participação de parentes vindos de outras aldeias e do público juruá do município de Ubatuba. Os índios denominaram o evento de *Festa Indígena* e relataram que mais de 600 indígenas de

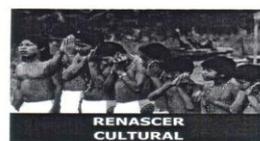
todas as aldeias do estado de São Paulo e alguns do Rio de Janeiro participaram do evento. Houve a apresentação de cantos e danças, comidas típicas, encontro entre pajés, etc.

Cristiano Awá Kirindju disse que, inicialmente, fariam apenas um campeonato de futebol para celebrar o dia do índio, mas pediram auxílio para a Prefeitura Municipal e conseguiram ampliar o evento e dar a ele *um caráter mais cultural*, garantindo uma grande divulgação, participação e cobertura da mídia. Para Cristiano a festa teve boa repercussão e auxiliou no processo de *fortalecimento* da “cultura” e no *reconhecimento* da comunidade por parte das pessoas que residem na cidade.

Mostramos para o município que não somos posseiros, que não íamos destruir tudo e sim preservar nossa “cultura” e nosso espaço. Agora eles sabem quem somos e até nos ajudam. Nós fomos mudando nossa imagem e hoje somos reconhecidos (informação verbal)⁶⁷.

Essa festa, além de reforçar os laços entre os parentes indicando a rede existente entre as aldeias Tupi Guarani da região, teve como intuito, provocar alguma reação no público *juruá*, nesse caso, o reconhecimento de que aqueles que vivem na aldeia Renascer têm uma “cultura”, uma língua, valores e costumes que são *coisas de índio* e que devem ser respeitados e reconhecidos pela comunidade local. A realização desse evento garantiu uma maior visibilidade ao grupo da aldeia Renascer.

Figura 6 – Festa



RENASCER CULTURAL

POVOS GUARANI E TUPI GUARANI

Aldeia Renascer Ywyty Guaçu
45 habitantes
Estado de São Paulo

Representante da iniciativa:

Associação Djal Porá (Antônio da

Silva Awá)

Endereço para contato: R. Beira Rio,

s/n, Ubatuba/SP

CEP 11680-000

Telefones: (12) 3848-0228; 9101-2590

Iniciativa n°: 34

Apoios: Prefeituras Municipais de

Ubatuba e Caraguatatuba

Áreas de expressão:

Religião, rituais e festas

tradicionais; Músicas, cantos e

danças; Jogos e brincadeiras

Os Guarani da aldeia Renascer vivem da roça, pesca, artesanato e cultivo de palmito pupunha. Em abril de 2004, resolveram dar o recado para quem questionava ou desconhecia suas tradições culturais: realizaram um grande evento na aldeia, que contou com mais de 500 indígenas de 13 comunidades e muitos visitantes não-indígenas, chamado de “Semana do Índio”. Na ocasião os Guarani e seus convidados cantaram, dançaram, jogaram

e saborearam comidas tradicionais. “Antes deste evento, a população de Ubatuba tinha pouco conhecimento da nossa cultura tupi guarani e guarani. E hoje os não-indígenas sabem que ainda preservamos nossa cultura”. Devido ao grande sucesso e retorno à comunidade em forma de respeito e recursos, agora pretendem realizar uma nova edição do evento.



Fonte: (PRÊMIO Culturas Indígenas. São Paulo: SESC-SP, 2007, p. 277).

⁶⁷ Antonio Awá/ Aldeia Renascer, 2010.

No estado de São Paulo a busca por direitos territoriais tem levado os índios a exaltarem a sua “cultura”. A questão do “apelo à cultura” tem sido usada como um recurso étnico e político e está na fala de muitas lideranças indígenas atualmente. Segundo Macedo (2009) “[...] a novidade da “cultura” foi a demanda por conferir visibilidade, substantivar essa diferença, nem que seja pela retórica do “resgate” (MACEDO, 2009, p.297).

A articulação da noção de “cultura” com a noção de “resgate” é criticada pelos índios de Renascer. Eles ressaltam que, não se trata de resgatar uma cultura que, em algum momento, se perdeu, mas sim de um engajamento em um processo onde a “cultura” é revigorada. “Não estamos resgatando nada, quem resgata é quem perdeu algo, estamos sim fortalecendo a nossa cultura” (Cristiano / Aldeia Renascer, 2010).

Há ainda outro conceito que aparece conectado ao de “cultura”, é o conceito de “natureza”, que “opera como outra palavra mágica no mundo dos projetos” (MACEDO, 2009, p.2). Este conceito aparece, sobretudo, quando os índios ocupam posições estratégicas no desenvolvimento sustentável. O discurso que abarca a ideia de proteção da natureza pode ser notado nas falas dos moradores de Renascer, lembrando que esta é uma aldeia que se vale de alguns recursos disponíveis na Mata Atlântica (uma área de preservação ambiental). Projetos ligados a extração sustentável, planos de manejo, preservação da área, entre outros, são sempre citados dentro de contextos acerca do discurso sobre a “natureza”.

Conforme pude notar ao longo deste trabalho, o fenômeno atribuído a busca por uma autodenominação Tupi Guarani é representação de uma reflexão que toma o conceito de cultura em sua acepção “com as aspas”. A cultura com aspas é auto-reflexiva e diz respeito a uma consciência de si.

No caso dos Tupi Guarani residentes na costa paulista e também no interior do estado, observa-se que a busca por uma autodenominação é definida no interior de um contexto de autorreflexão, no qual a “cultura” aparece com intensidade.

Ser Tupi Guarani não articula uma noção de índio ressurgido ou de re-emergência cultural, mas de uma reflexão objetiva sobre o fenômeno da cultura. Há clareza por parte dos índios do litoral sobre a existência dos Tupinambá, que habitavam a costa do Brasil. No entanto, eles não se dizem simplesmente e unicamente descendentes de tais Tupinambá. Eles advertem que são parte de uma *mistura* do casamento entre os últimos Tupinambá residentes

no litoral paulista, com os migrantes Guarani, que vieram para a costa em busca da Terra sem Males. Portanto, Tupi Guarani é uma reflexão que está atribuída ao uso da “cultura”, não se tratando de uma identidade que ressurgiu, mas sim de uma autodenominação criada no contexto da criação da “cultura”.

Logo, a questão que envolve o agenciamento de uma denominação Tupi Guarani vai além de identificar se há ou não uma espécie de “continuidade” entre os antigos Tupi que viviam na costa litorânea e os atuais Tupi Guarani. O agenciamento da denominação Tupi Guarani remete a uma busca por inteligibilidade nos espaços onde estão não-índios. Nesse ínterim, aparece a “cultura”, como uma forma de articulação de elementos que visam demonstrar à sociedade não-índia a *nossa cultura, a nossa tradição* [dos índios].

Como veremos adiante, a *mistura* incide na própria cultura dos Tupi Guarani e a veiculação de imagens que eles fazem sobre si, os projetos, eventos e etc, podem ser entendidos como a “cultura”.

Nesses termos, a cultura (refletida com aspas) como aquela que os povos indígenas projetam para fora, para *os outros*; constitui-se como um desdobramento de uma relação histórica que é uma constância dos povos ameríndios: a relação com a alteridade. “[...] a relação com o exterior é parte do componente inato do mundo vivido indígena” (KELLY, 2005, p.218).

[...] a forma mais eficiente de fortalecer a autonomia de um grupo é permitir que se reconheça, demarcando-se dos outros, numa identidade coletiva [...] A cultura – que não é feita apenas de tradições – só existe como movimento, alimentado pelo contato com a alteridade (GALLOIS; CARELLI, 1995, p. 62).

4 OS TUPI GUARANI E OS GUARANI MBYA: (DIS) PARIDADES



Fonte: (STADEN, 2009, p.143)

Os selvagens acreditam numa coisa que cresce de forma parecida a uma abóbora. É grande como uma panela de meia pinta e oca por dentro. Eles enfiam um bastão através dela, recortam um buraco com forma de uma boca e colocam pequenas pedras em seu interior, de modo a fazer um chocalho. Com isso fazem barulho quando cantam e dançam. Dão-lhe o nome de maracá. Há algumas pessoas entre eles a que chamam de pajés (STADEN, 2009, p.153).

4.1 Relações de Parentesco

Ao analisar as características genealógicas das diversas aldeias do estado de São Paulo, conclui-se que há um vínculo parental presente entre essas diferentes aldeias, não só nas aldeias habitadas por índios Guarani Mbya, mas também naquelas onde residem os Tupi Guarani. Os Tupi Guarani que vivem especificamente na aldeia Renascer, localizam a maior parte de seus parentes nas aldeias Piaçaguera, Itaoca e Miracatu. Ao considerar as histórias contadas por essas comunidades e verificar as conexões que há entre as pessoas, nota-se que os parentes foram se “distribuindo” pelas diferentes aldeias da região, em virtude de casamentos, questões políticas, busca por melhores condições de vida, etc. O caso apresentado a seguir é apenas um exemplo de como ocorreram alguns casamentos e a dispersão pelas diversas aldeias Tupi Guarani. Vejamos:

- Luzia, conhecida como Penha casou-se com José Benedito (não-índio) e tiveram oito filhos (todos nascidos no Bananal): Elícia, Teresa, Glória, Aparecida Nambi, Toninho Awá, Conceição, Sebastião e Paulo (os três citados por último são falecidos). Atualmente, Elícia reside na aldeia de Piaçaguera, Glória e Tereza vivem na aldeia Itaoca, Nambi em Miracatu e Toninho Awá é o cacique da aldeia Renascer. No caso de Sebastião, ele casou-se com Elza, filha de Flora que é irmã de Penha, assim eles são considerados primos de primeiro grau (que chamamos também de primos-irmãos) e suas filhas Lindalva e Dalva moram em Itaoca. Já Paulo casou-se com Odete, irmã de Elza e, portanto, também filha de Flora. São também primos-irmãos, seus filhos são Paulino Sueli e Ruth que residem em Itaoca, sendo Paulino o cacique da aldeia; os outros filhos (Dolores, Maurício e Nazaré) moram no município de Mongaguá⁶⁸.

No que se refere aos Guarani Mbya da aldeia Renascer, seus parentes mais próximos estão na aldeia de Paraty Mirim. A maioria é oriunda das famílias Ramires e Benites. Alguns também possuem parentes em outras aldeias do Paraná e do Rio de Janeiro.

No mapeamento genealógico da aldeia Renascer pode-se observar com mais detalhes as uniões estabelecidas entre os índios que moram na comunidade, envolvendo os diversos núcleos familiares. O casamento entre os parentes, principalmente os mais próximos não é algo recomendado pelos Tupi Guarani e pelos Guarani Mbya, mas também não é proibido.

⁶⁸ Esses dados foram retirados do trabalho realizado em Piaçaguera, como colaboradora do GT coordenado pelo Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion.

Existe, portanto uma estrutura de parentesco que é complexa e revela a ausência de casamentos prescritivos.

Os cônjuges devem pertencer a diferentes famílias extensas, uma vez que há regras explícitas de proibição de casamento dentro do que consideram ser a mesma família, o que caracteriza regras exogâmicas, mas não há regras prescritivas sobre com quem deve se dar o casamento (MURA; ALMEIDA, 2003).

Laraia (1986) afirma que o parentesco Tupi-Guarani tem sua regra de filiação definida pelo sistema de descendência patrilinear e a regra residencial, é determinada pela patrilocalidade. O autor diz, ainda, que para o matrimônio existem duas preferências de casamentos: com as primas cruzadas bilaterais (a filha da irmã do pai – FZD e filha do irmão da mãe – MBD)⁶⁹ ou com a filha da irmã, no casamento conhecido por avuncular.

Para Mura e Almeida (2003), atualmente, o que leva um casal a escolher determinado lugar para residir, independe da regra da uxorilocalidade⁷⁰. O fator que mais influencia nessa escolha é o peso político e econômico das famílias em questão. Além disso, consideram que a descendência dentro do sistema de parentesco Guarani é cognática, ou seja, está ligada a um ascendente paterno (*Tamõi* – avô) ou materno (*Jarí* – avó).

Na opinião de Soares (1997) a linearidade entre os Guarani é “indiferenciada”, isto é, eles reconhecem o parentesco de ambos os lados, tanto do pai quanto da mãe, não havendo preferência por um tipo específico de aliança. Ele nos coloca que “entre os Guarani a filiação ou a hereditariedade remete a existência de uma herança de posto, ou posição de prestígio, como a liderança do tekoa” (SOARES, 1997, p.71).

Desse modo a filiação aparece como cognática e a residência como resultante de uma relação de prestígio, não sendo matrilocal e tampouco patrilocal. “Entre os Guarani, é mais apropriado falar em Kindred, ou seja, um grupo de parentes ligados por laços sanguíneos ou de afinidade, em torno de uma pessoa de prestígio” (SOARES, 1997, p.73).

Portanto, a busca pelo padrão de residência uxorilocal não é algo que precisamente deverá ser encontrado nas aldeias Guarani ou Tupi Guarani do litoral paulista, de tal forma que a noção de prestígio, exercido por uma liderança política, admite que esta consiga agrupar em seu entorno toda sua família, incluindo genros e noras.

⁶⁹ Abreviações em inglês para os termos de parentesco FZD: Father’s Sister’s Daughter e MBD: Mother’s Brother’s Daughter.

⁷⁰ Acontece quando os noivos passam a residir com o sogro - pai da esposa.

Conforme assinalou Viveiros de Castro (1986, p.96) acerca dos Tupinambás, “os poderosos não moram uxorilocalmente, nem seus filhos homens.” Esta seria, então, a possível regra da sociedade Tupinambá, onde a uxorilocalidade era resultado de uma estratégia do sistema político e estava vinculada ao estado histórico desse mesmo sistema. Nesse contexto, aqueles que possuíam maior prestígio político determinavam suas regras de residência. O autor se refere à uxorilocalidade, nessa sociedade, como “temporal” e não como “temporária”⁷¹, já que ela estava à mercê do evento, isto é, dependia das diferenças de prestígio e poder entre os nativos. Assim:

Se a uxorilocalidade parece ser o “atrator social” básico no continente, isso talvez se deva à situação inicial de inferioridade – *coeteris paribus* - do genro, face aos seus afins. Em alguns casos isto é sobredeterminado por formas de hierarquia, que levam às exceções (“os filhos de chefe”) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 97)

Aqueles que se definem como membros da etnia Tupi Guarani, reconhecem que têm parentesco entre si, ainda que não tenham a memória quanto aos laços dos antepassados que os liguem, mesmo com uma memória genealógica bastante extensa. Nesse caso ressalto a importância de se considerar o discurso a respeito daquilo que eles estão definindo sobre o parentesco, indo além de dados e demais atributos que não se encontram na genealogia.

Como ressaltou Pissolato (2007), existem múltiplas oportunidades de vivência do parentesco, não se restringindo apenas ao âmbito da consanguinidade, mas também na esfera das relações interpessoais e até afetivas. Ao falar do parentesco para os Mbya ela aponta que ele ultrapassa as esferas locais, sendo “antes de tudo uma possibilidade (de relação) num espaço e tempo não determinados”, o que a autora define como “parentesco em aberto” (PISSOLATO, 2007, p.212).

Nas conversas com meus informantes, não só em Renascer, mas nas demais aldeias que pude visitar, é evidente o conhecimento sobre onde os parentes moram, com quem estão casados, quem são os seus filhos, etc. Há propriedade em se falar sobre casamentos que ocorreram há até duas gerações passadas.

A aldeia Renascer é uma aldeia jovem, o que dificulta a delimitação de como e com quem acontecem os casamentos. Em linhas gerais, o que pude analisar, é que os homens Mbya são casados com mulheres do mesmo grupo. No caso dos Tupi, os casamentos variam

⁷¹ Regra de residência que obriga o marido a colaborar e a trabalhar com o seu sogro e seus cunhados, que lhe doaram uma esposa. Esta regra também é conhecida como “serviço da noiva”, sendo muito encontrada entre os povos Tupi-Guarani.

bastante, há uniões com pessoas do mesmo grupo, com pessoas de grupos diferentes e também com não-índios. Donizete é casado com uma índia Krenak e Matheus, seu irmão, é casado com Débora, uma não-índia. A esposa de Awá, dona Nifa, também é *jurua*, conheceu seu esposo quando trabalhava na aldeia do Bananal como enfermeira. Eles se casaram e vivem juntos há mais de 40 anos.

Em Renascer o casamento com os *jurua* já foi mote para muitas discussões. Antonio Awá, preocupado com essa *mistura*, decidiu coibir o casamento com brancos na aldeia. De acordo com o cacique, os moradores de Renascer que optarem pela união com não-índios, deverão deixar a aldeia. Para Awá essa medida visa “preservar e fortalecer cada vez mais a etnia Tupi Guarani”.

Em entrevista ao jornal Vale do Paraibano, concedida em 20 de abril do ano de 2004, Antonio Awá observa:

Não temos nada contra os brancos e até gostamos deles, mas essa proibição tem como objetivo preservar nossa etnia. Já estou com 49 anos e não sei até quando vou viver, por isso tenho que orientar os jovens neste sentido. Com essa medida, vamos fortalecer cada vez mais nossa etnia. [...] Uma índia me procurou e disse que queria se casar com um branco. Após receber meu conselho, ela desistiu na idéia e hoje namora um índio. Tenho ido a outras tribos defender a idéia.

A atitude para promover tal proibição veio depois que um de seus filhos casou-se com uma branca e levou-a para morar na aldeia. O que só foi aceito por Awá, porque ela concordou em viver de acordo com seus modos de vida ⁷².

Cristiano (Tupi Guarani) casou-se com Mariana (Guarani Mbya) em 2002, na ocasião ela com 13 anos e ele com 18. Na época Mariana ainda não falava o português e Cristiano conta que aprendeu *muita coisa da cultura com ela*. O casamento durou cinco anos e eles tiveram dois filhos: Guaá e Guaciana. Pouco tempo depois da separação do casal, Cristiano conheceu Camila (*jurua*) e se casou novamente. Teve mais dois filhos: Geovana Djerá e Bruno Wya. Atualmente, ambas residem na aldeia, Camila mora com Cristiano e Mariana mora com os filhos na casa de seus dois cunhados, irmãos de Cristiano.

A proibição do cacique no que se refere ao casamento entre os Tupi Guarani e os não-índios pode ser vista como uma forma de estratégia matrimonial, já que o cacique ressalta que essa *mistura*, não colaboraria com a *preservação* e o *fortalecimento* do grupo. Nessa questão,

⁷²Ver anexo G (Cacique proíbe casamento de índios com brancos no litoral – Fonte: Vale Paraibano – 20/04/2004).

o casamento com indivíduos de outros grupos, como por exemplo, com os Mbya, representa não apenas uma *mistura* “aceitável” pelos Tupi Guarani, como também “desejável”, na medida em que a aliança com os Mbya, do ponto de vista dos Tupi que moram em Renascer, é positiva. No entanto, o único casamento que pude observar em Renascer entre Tupi e Mbya foi o de Cristiano com Mariana, embora hoje, eles estejam separados.

O fato de Awá ter proibido a entrada de não-índios, através dos matrimônios, na aldeia Renascer não significa que aqueles que já estavam residindo no local tenham sido obrigados a sair, mas sim a respeitar e se adequar as regras impostas pela comunidade.

Hoje eles [os não - índios] convivem com nós, e tem que aprender [...] quer viver aqui é dessa forma, tem que ter critério, lei, respeito, ensinar os filhos, aprender a cultura [...] Toda a noite a gente se reúne aqui, porque tem que aprender desde novo a cantar e dançar, porque se não aprende desde criança depois de adulto não aprende mais, fica mais difícil. Os brancos participam, eles são os primeiros a chegar [...] aprender acender o fogo, aprender a servir um chá, aprender a fazer um *txipá*, tem que aprender [...] Aqui, você pode ver, nenhum *jurua* trabalha em cargo nenhum aqui dentro na aldeia, você pode perguntar, se ele quiser ele vai trabalhar lá fora. Esse espaço ocupado aqui foi por indígena e fica bem claro, eu posso ser casado, minha esposa podia ser branca, a esposa do Awá como ela já convive há 40 anos, fala muito mais do que muita gente aqui, entende mais, mas não tem serviço [...] as oportunidades são pros índios e não pros *jurua* (informação verbal)⁷³.

As obrigações para homens e mulheres não-índios que vivem em Renascer são distintas, mas devem sempre ser cumpridas. No caso das mulheres, o papel delas é ensinar as crianças no dia a dia, por isso elas não precisam trabalhar fora. As mulheres não-índias devem conviver na comunidade para aprender e, em seguida, transmitir o que aprendeu para seus filhos. Elas contribuem com seus maridos na fabricação dos artesanatos para a venda. Cabe a elas levar as crianças nas rezas, ensinar a falar na língua, etc. Aos homens não-índios, fica a obrigação de se comprometer com o trabalho em prol da comunidade. O esposo de Fabiana, por exemplo, trabalha fora, mas auxilia na construção da casa de rezas, nas idas para o mato a fim de retirar a guaricanga e, em geral, nos demais trabalhos coletivos executados por homens dentro da aldeia.

⁷³ Donizete, Aldeia Renascer, 2010.

Figura 7 - Genealogia da aldeia Renascer

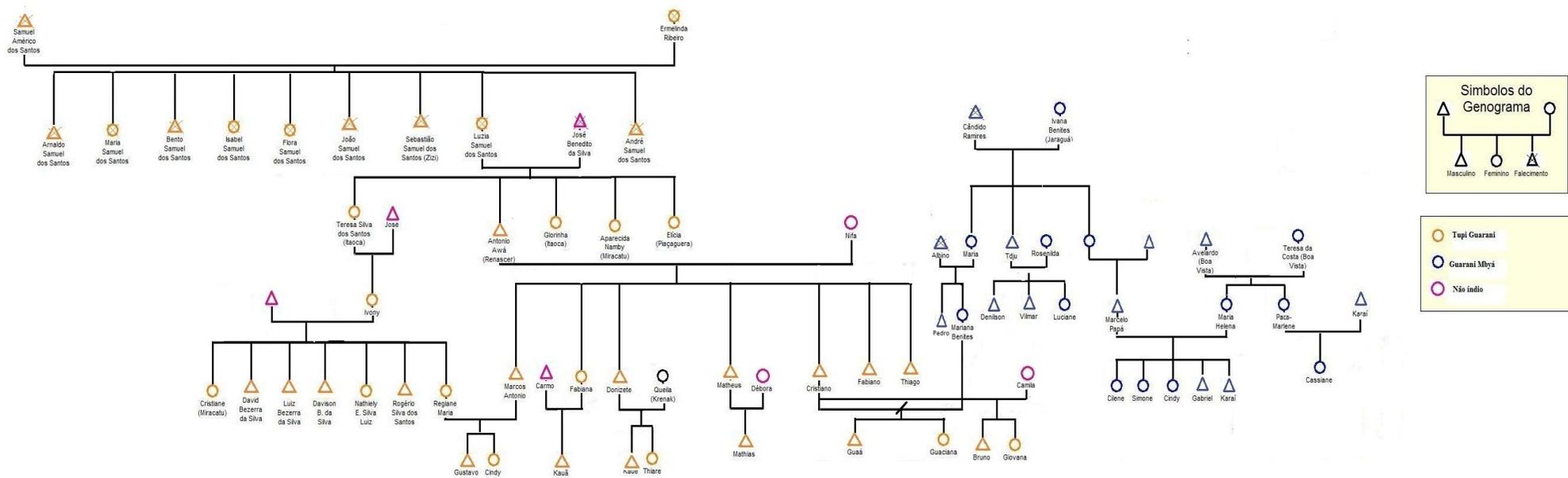
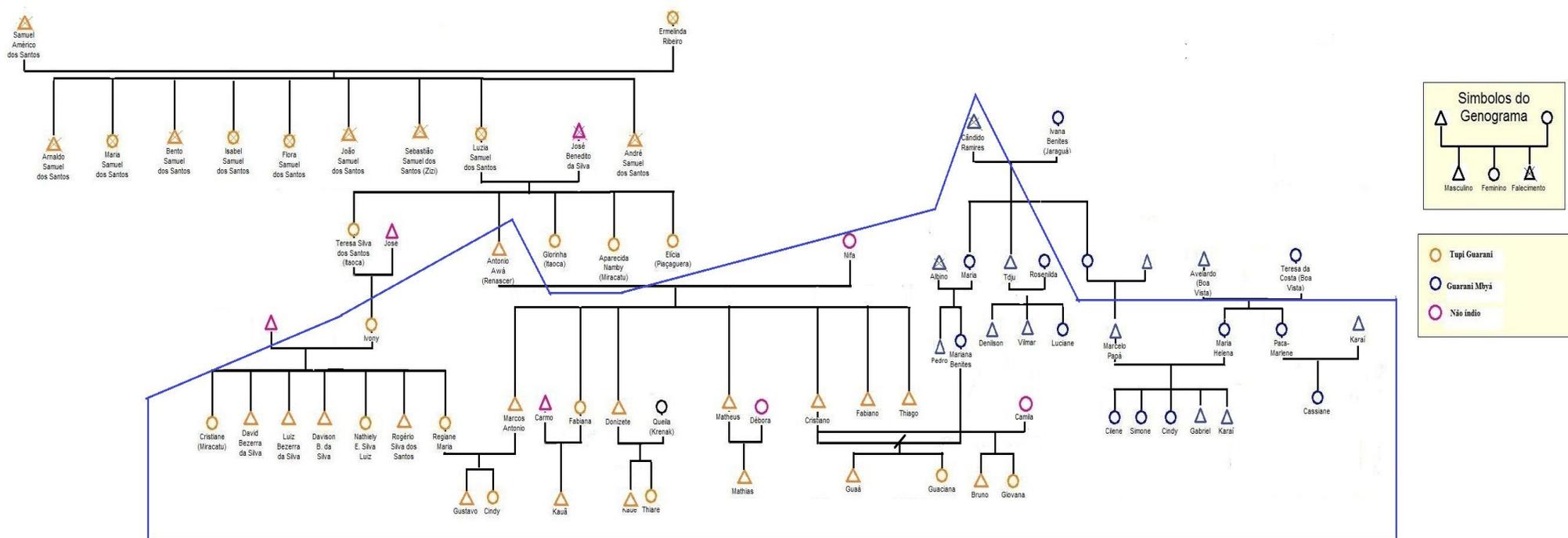


Figura 8 - Genealogia da aldeia Renascer (com ênfase nos moradores atuais/2010)



4.2 O político e o religioso

A posição de liderança de Antônio Awá é muito forte diante do seu grupo. Na aldeia Renascer ele é a liderança de prestígio que agrupa em torno de si todos os parentes e afins que residem na comunidade. Donizete é o vice-cacique e, na ausência do cacique e do vice quem responde é Cristiano. Os dois são filhos de Awá, o que, na opinião de Soares (1997), é uma tendência comum dos chefes de família que visam promover a manutenção de seus herdeiros no poder.

Awá relata que a vontade em assumir uma posição de liderança é algo que o segue desde pequeno, quando já era “capitão” de seu tio Bento Samuel na aldeia do Bananal e quando também ajudava o cacique João Gomes, ao acompanhá-lo nas viagens para Brasília em busca de benefícios para a comunidade⁷⁴. “Sempre tive vontade de lutar por uma comunidade, mas se você quer lutar e eles não querem, aí deixa quieto, tem que abandonar, que nem lá no Itaoca.”

Antonio Awá, juntamente com outros índios, fundou a Aldeia do Itaoca, no município de Mongaguá. Ele morou um tempo nesse local, mas, de acordo com suas palavras, *não se encontrou*. Antes de formar a aldeia Renascer ele viveu em uma pequena casa no Horto, um bairro de Ubatuba que fica perto da entrada para aldeia de Araponga. Com a oportunidade de participar das filmagens de Hans Staden, o cacique de Renascer, ao lado de outras lideranças, conheceu a terra que, futuramente, seria a Ywyty Guaçu. Após algum tempo, com a finalização das filmagens, decidiu ocupar a área que se encontrava abandonada. De acordo com Awá, ao conhecer a área onde hoje se situa a aldeia Renascer, ele sentiu que havia se reencontrado. “Ah, achei minha terra de novo! Aí faz 11 anos que estamos aqui”.

O trabalho de Awá na aldeia é reconhecido e respeitado por todos, inclusive pelos Mbya, que o consideram líder de toda a comunidade, não só dos Tupi Guarani.

Liderança tem que ser forte. É eu e ele [se referindo ao cacique] que responde mesmo, que senta com a comunidade, que chama pra responsabilidade, alguém tem que ter punho forte dentro de uma aldeia, né? Se não as coisas não acontece. Então a gente corre atrás de saúde e de tudo. Hoje o que você vê aqui é luta nossa, não só minha como do Awá e da

⁷⁴ “Capitão” era o termo usado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para designar aquela pessoa que representava a comunidade nas relações com esse órgão. Para isso, o “capitão” deveria ser alguém com facilidade para falar e entender o português (SCHADEN, 1974).

comunidade. Não existe um cacique, um vice-cacique se não há comunidade, então essas conquistas é de nós todos que mora aqui (informação verbal)⁷⁵.

Awá é a liderança política mais importante da aldeia, mas além dele há outras lideranças que podem representar a comunidade. Donizete é uma delas, atual vice-cacique, ele é o responsável principalmente por auxiliar Awá nas questões vinculadas à elaboração de projetos e reivindicação dos direitos da comunidade indígena. Ele faz parte do Conselho de Saúde, é representante do Conselho Estadual dos Povos Indígenas de São Paulo (CEPISP) e da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), desde 2006. Cristiano também assume posição de liderança sempre que necessário, embora se dedique mais às questões destinadas a educação. Edílio, conhecido como Tdju, não é tido como uma liderança propriamente dita na aldeia, mas percebe-se que ele possui um desempenho intenso em relação aos Mbya, além de atuar, ao lado dos Tupi, nas decisões de cunho político direcionadas à comunidade.

Para o cacique Awá, sua maior batalha é pela conquista da terra, o que garantiria a *manutenção da cultura* e a *preservação das tradições* do povo Tupi Guarani. Ele busca manter a comunidade unida e ensinar os *mitãngwe* (crianças), juntamente com os *irmãos* Guarani Mbya.

Nós Tupi, tamo se acabando, os mais velhos que tem é eu, Catarina e o Leonardo. Então os mais velhos da aldeia, se a gente não tomar providência, você não vai mais achar índio da nossa etnia Tupi Guarani falando a nossa língua, não vai ta dançando mais a nossa dança, não vai ter mais nada, então, o que é que a gente pode fazer? Então o meu trabalho é esse (informação verbal)⁷⁶.

O papel de Antonio Awá na comunidade é a expressão daquilo que chamamos anteriormente de “cultura”. O cacique indica preocupação constante com a “cultura” na comunidade. Para tal ele conversa com as crianças na língua e estabelece que todos da comunidade façam o mesmo. Busca registrar os fatos que ocorrem na aldeia e faz questão de veicular essas imagens, para reconhecimento da forte presença da *cultura e tradição* na aldeia.

Ele é um cara que se preocupa muito em resgate, porque vc, sabe, queira ou não queira, toda cultura é mutável, ela vai mudando, né? Mas ele faz tudo pra isso não prejudicar a parte cultural, sempre tá resgatando com as criançada, às vezes, eu vejo ele falando com as mães...porque a menina hoje é meio voada, vai e sai pra lá e sai pra cá, esquece da... e ele não, ele em cima, sempre ta cobrando, sempre ta cobrando dos filhos, dos parentes.

⁷⁵ Donizete, Aldeia Renascer, 2010.

⁷⁶ Antonio Awá, Aldeia Renascer, 2007

Ele é um cara muito exigente nesse tipo de coisa, a parte cultural manter a cultura, a língua, o artesanato, a crença, a tarde eles se reúnem, fazem reunião, conversam...aí, né? Essa parte é muito forte nele (informação verbal)⁷⁷.

Além da liderança política representada pela figura de Awá, havia na comunidade uma liderança espiritual que faleceu, segundo os moradores da aldeia, há pouco tempo. Trata-se de Candido Ramires, mais conhecido por Seu Candinho, que veio do Paraná e morou na Aldeia Paraty Mirim (RJ) antes de mudar-se para Renascer. Ele faleceu há pouco tempo com mais de cem anos de idade.

Pajé era a designação aplicada pela aldeia em relação ao líder espiritual e, que comumente, é usada nas aldeias do litoral. Como nos ressaltou Cristiano, o nome na língua nativa seria *opitawareguá*, que significa “o verdadeiro fumador de cachimbo”, mas as pessoas acabam usando o termo *pajé* com mais frequência.

Era Seu Candinho quem organizava as rezas e todos os aspectos da vida religiosa da aldeia. Contar histórias, dar conselhos, benzer crianças e adultos, fazer remédios com plantas, dirigir as reuniões noturnas na *opy* (*oca*); eram algumas de suas atribuições.

Conforme Schaden (1974) “o Guarani deixa de ser Guarani quando deixa de sentir a necessidade de entregar-se as suas devoções religiosas, isto é, ao porahêi”. Com essa afirmação, esse autor coloca a religião em um patamar central dentro da cultura Guarani. Em seus estudos a religião é definida como núcleo de resistência cultural, advertindo que suas análises são fundamentadas pelo viés da aculturação, ou seja, ele considera que o contato dos Guarani com a sociedade nacional repercutiu em uma grande perda da cultura para esses índios. Para o autor, essas situações interculturais geraram transformações culturais e sociais no modo de ser Guarani. Assim, a religião tornou-se a “[...] barreira mais poderosa que se opõe ao cruzamento com gente estranha”. Ele continua, dizendo que “[...] as uniões mistas não deixam de afetar profundamente a vida tribal, atingindo de maneira direta a esfera nuclear da cultura, cujo aspecto mais palpável é a realização das cerimônias religiosas” (SCHADEN, 1974, p. 31).

De qualquer modo, nota-se na extensa bibliografia que versa acerca dos povos Guarani, o quanto a religião possui papel fundamental nas narrativas e práticas desse povo, mesmo com suas resignificações dentro de contextos mais atualizados.

⁷⁷ Marcos Siqueira – FUNAI/Aldeia Renascer, 2010.

Nhandé pamé
Djadjeoi pameinhande oy-guatsu
(nhande oy-guatsu)
Dja porandu Nhanderu eté nhamawae
awã, nhande rewe(nhamawae awã, nhade rewe)⁷⁸

Na aldeia Renascer a religião permeia as diferentes esferas da vida social. Pela manhã eles costumam iniciar uma reza breve, seguida de uma conversa, para que possam *começar bem o dia*. Aos finais de tarde, por volta das seis horas, toda a comunidade se reúne na *oca* para cantar, dançar, rezar, fumar o *petyngwá* (cachimbo), tomar chimarrão e comer *txipá* (comida típica entre os Guarani, feita com trigo). Antes de iniciar propriamente a reza, as pessoas ficam conversando e as crianças brincando. Aos poucos, parece que as vozes vão se escasseando, as crianças começam a se aquietar e um clima mais sereno toma conta do ambiente. É nesse momento que se iniciam as *cachimbadas*. Marcelo Papá caminha em círculos com seu *petynguá*, soltando sua fumaça na cabeça de cada um dos participantes da cerimônia. Tdju começa a entoar uma fala ao fundo e em seguida é acompanhado por Awá. Depois das palavras de Awá e Tdju (pronunciadas na língua nativa), têm-se início os cantos com as crianças e também os adultos. Logo, todos vão ficando mais entusiasmados e começa o *xondaro*⁷⁹. Donizete fica com uma espécie de vara na mão e a arrasta pelo chão em círculos, enquanto as crianças e jovens vão pulando e rodando até se cansarem, aos gritos de *Neike xondaro!* O *xondaro* é uma dança usada para treinar e ensinar os jovens a terem mais agilidade e disposição e serve, ainda, para alegrar as cerimônias. Assim prosseguem, as crianças voltam a animar-se, outras dormem no chão da *oca* e, aos poucos, as pessoas deixam o ambiente para dirigirem-se a caminho de suas casas.

Tão logo os moradores de Renascer abandonaram suas habitações nas ocas cenográficas para construir as primeiras casas da aldeia, eles construíram a Casa de Rezas, chamada por eles de *Opy Guatsu*. Atualmente ela não existe devido a um incidente provocado por uma vela acesa esquecida em seu interior. A construção da nova casa de reza está sendo elaborada, mas a retirada da guaricanga para realizar a cobertura da mesma vem retardando sua finalização.

Uma *Opy Guatsu* deve ser construída seguindo a tradição. Sua parte frontal deve voltar-se na direção onde o sol nasce. Há uma porta instalada ao fundo, não há janelas e nem

⁷⁸ Canto da Aldeia Renascer: “Nós todos, vamos todos para nossa casa de reza (nossa casa de reza). Vamos pedir para Nhanderu olhar por nós (olhar por nós).”

⁷⁹ Dança realizada pelas crianças e jovens, conhecida como uma dança guerreira.

energia elétrica. A sua construção é realizada com o auxílio dos homens da comunidade e o material utilizado para sua edificação é encontrado na própria Terra Indígena. É dentro dela que costumam fazer o *borai* (reza) e, para tal, requerem alguns instrumentos musicais, como o violão, a rabeca, a flauta, o *mbaraka* (chocalho tocado por homens) e a *taquara* (instrumento usado pelas mulheres). No *ambá* (altar) ficam alguns instrumentos musicais, cabaças com água, velas, colares de *capiá* (semente branca popularmente conhecida como “lágrima de Nossa Senhora”), etc.

A ausência da *Opy Guatsu* em Renascer é seguida da falta do *pajé* (*txeramoi*). O antigo *pajé* faleceu há pouco tempo e é extremamente lembrado por todos da comunidade. Segundo afirmam, Candido Ramires, mais conhecido por Seu Candinho, veio do Paraná e morou na Aldeia Paraty Mirim (RJ) antes de mudar-se para Renascer.

A importância de se ter um *pajé* é algo bem demarcado entre as populações Tupi e Guarani. Os Tupi Guarani, não somente de Renascer, mas de outras aldeias pelo litoral, citam com muito apreço os nomes dos antigos *pajés* do velho aldeamento do Bananal (Pantchum, Bento Samuel, João Pedro e João Samuel). Antonio Awá comenta sobre a existência de *pajés* nos dias de hoje e observa que eles ainda permanecem, embora haja uma grande procura pela cura através da medicina dentro das comunidades. “[...] mas as pessoas logo querem o médico! Mas ainda tem bons *pajés* no Silveira, no Jaraguá, em Itariri”⁸⁰.

As igrejas protestantes também são comumente citadas como um advento que têm inibido a atuação dos *pajés* nas aldeias que, em muitos casos, não são mais procurados por todos da comunidade. “Esse negócio de crente tá acabando com a nossa tradição” (João Romualdo – Poioió - Aldeinha, 2008).

Não obstante, o batismo ainda é uma das práticas desempenhadas pelos *pajés* nas aldeias. O *nemongaraí*, denominação da cerimônia na qual acontece a nomeação das crianças, ocorre sempre na *Opy Guatsu*. O *pajé* que realiza esse cerimonial fica então, conhecido como o padrinho da criança batizada. João dos Santos da aldeia Piaçaguera aponta isso no depoimento a seguir:

Eu fui batizado acho que umas três vezes na religião, no nosso costume, né? De *nhandeva*, de índio, umas três vezes. Padrinho indígena eu tenho um monte, tenho o padrinho Laurentino, tenho o padrinho Cezário [...] Meu avô me batizou também, e foi ele que me deu o nome, inclusive, né? Awá Tenondegua. Meu avô foi padrinho, padrinho avô, primeiro padrinho, depois padrinho Cezário e o padrinho Laurentino (informação verbal)⁸¹.

⁸⁰ Ava Jejoko (Samuel Bento dos Santos), liderança espiritual do povo Tupi Guarani, residia na aldeia Rio Silveira e faleceu recentemente em 10 de dezembro de 2011.

⁸¹ João dos Santos / Aldeia Piaçaguera, 2008

A relevância do nome é assunto muito discutido na literatura etnográfica, principalmente acerca dos Guarani. Cadogan (1960) fala sobre essa importância que os Guarani atribuem aos nomes que, segundo ele, fazem parte da formação da alma desse grupo.

Ladeira (2007) também confirma essa visão, quando afirma que cada nome é uma alma e que eles determinam a organização social, cotidiana e ritual da comunidade. De acordo com a autora, a incorporação do nome-alma está vinculada a questão religiosa e ao papel social do indivíduo em seu *tekoa*, portanto, há uma atribuição mais do que pessoal no nome que uma pessoa carrega, mas também coletiva. Assim, “[...] a composição de um *tekoa*, a organização social e das atividades cotidianas e rituais são determinadas pelas almas-nomes de todas as pessoas da comunidade” (LADEIRA, 2007, p.120).

Pissolato (2007) argumenta acerca do valor do nome e de sua ligação com a condição de pessoa para os Mbya. É o nome que marca a origem divina de um ser Mbya, ratificando a sua condição de permanecer como humano. Para ela, é pelo nome que o Mbya adquire os saberes e os poderes necessários a sobrevivência.

Antonio Awá Guapya nos conta que seu nome foi dado pelo antigo *pajé* no Bananal, mas que ele não revela o seu significado por orientação dos próprios *pajés*. “Isso é coisa do antigo pajé do Bananal e a gente respeita”. Seu filho Thiago - Awá Tupã Mirim - nos diz a mesma coisa quando questionado sobre o significado de seu nome. “Não posso falar o significado do meu segundo nome, o pajé Candinho me ensinou assim”.

Para os Guarani, revelar o significado do nome tornando-o público representa um grande problema. E é em decorrência desse fator, que eles optam por usar um apelido ou mesmo um nome cristão no convívio diário. Há casos em que a pessoa morre sem revelar nome verdadeiro. “A revelação dos nomes-almas, dessas pessoas, tão vulneráveis, poria em risco a própria vida de seus portadores” (LADEIRA, 2007, p.118).

Na aldeia Renascer os nomes mais comuns atribuídos aos Tupi Guarani são *Awá* para os homens, geralmente seguido de um segundo nome e *Kunhã* para as mulheres. Eu mesmo fui chamada por eles de *Kunhã Morãti Mirim*, que significa Pequena Menina Branca. A palavra “branca” presente no nome pelo qual eles me chamavam, parece ressaltar a relação de alteridade do antropólogo em relação ao seu campo. Para os Guarani Mbya, os nomes mais atribuídos são *Karai*, para homens e *Pará*, em relação às mulheres.

Além da imputação dos nomes através do ritual do batismo (*nemongaraí*), um *pajé* também realiza benzimentos, curas, remédios, etc. Em Renascer a figura de Seu Candinho seguramente parece fazer muita falta. Eles dizem que Seu Candinho foi um grande

colaborador para que as pessoas pudessem conhecer melhor a *cultura*, além disso, ele ensinava o *nemongaraí* e o *borai eté* (a reza verdadeira), contava histórias na casa de rezas e aconselhava os jovens e o cacique.

Ele estabelecia um ritmo pra aldeia e era chamado pra rezar em várias outras aldeias. Agora não adianta indicar ninguém pra ser *pajé*, é dom! Ter o poder sobre a cura espiritual quando há doença espiritual que a medicina não resolve. Hoje eles levam pro Jaraguá ou no Silveira pra ver o *opytawaregua* – *pajé* – o fumador do cachimbo *eté*, verdadeiro (informação verbal)⁸².

De acordo com Cristiano, Seu Candinho permanecia por um longo tempo sentado na *oca* concentrado em silêncio. Apesar da idade avançada, ele tinha muita vontade pra cantar e dançar o *borai*. É a ele que consultavam para pedirem permissão para entrada na mata. Cuidava de sua roça e apreciava caçar, para tal fazia uso do *mondéu*⁸³. Permanecia a maior parte do tempo calado a observar a aldeia, “coisa de liderança mesmo, pessoa sábia, que ouve mais. Deus deu dois ouvidos e uma boca pra falar menos e ouvir mais, né? E ele era assim” (Marcos Siqueira – FUNAI, Aldeia Renascer, 2010).

Seu Candinho faleceu e foi enterrado na Aldeia de Paraty em uma dessas idas e vindas entre as aldeias.

[...] eu gostaria que ele fosse enterrado aqui, mas ele foi com os familiares dele lá. Ele não queria ser enterrado lá, na verdade ele falou pra que o dia que ele fosse ele queria ser enterrado aqui. Ele gostou muito daqui até, às vezes, quando é algum tempo assim que tá chegando, acho que é na data da morte dele, dá um assobio aqui, dá um assobio ali de animal, onça, essas coisas. Isso acontece, então é alma dele aqui que ta passando [...] Quando chega uma época assim, tal data que ele faleceu, às vezes, cachorro começa latir muito (informação verbal)⁸⁴.

Atualmente, com a ausência de uma liderança espiritual e de uma casa de reza, as rezas são realizadas na *oca*, por Tdju (filho de Seu Candinho), Marcelo Papá (neto do antigo *pajé*) e Antonio Awá (liderança política na aldeia).

⁸² Cristiano, Aldeia Renascer, 2010

⁸³ O *mondéu* é uma das armadilhas de caça usada pelos índios em Renascer. A captura dos animais de caça é feita também usando a *arapuca* e o *laço*.

⁸⁴ Fabiano, Aldeia Renascer, 2010

A articulação entre o político e o religioso é assunto de debate na literatura etnográfica. Há reflexões acerca da relação entre o xamanismo e a produção de lideranças políticas na formação de coletivos ameríndios.

P. Clastres (1974), por exemplo, ao estudar os movimentos migratórios dos Tupi-Guarani, os define como resultados de ações tomadas internamente pelas sociedades, como uma forma de reação ao aparecimento de grandes chefes que representavam uma ameaça de acúmulo de poder. Assim, o grupo opta por abandonar o chefe, tirando-lhe todo o poder que tinha sob seus subordinados. Esse movimento de caráter religioso (o profetismo) nega a presença de uma instância política forte e rompe com a organização social vigente, na medida em que quebra as regras de parentesco, alianças, etc.

Ao complementar as teorias de P. Clastres (1974) sobre a reação da sociedade contra a constituição do Estado, H. Clastres (1978) fala sobre esses movimentos de migração em busca da Terra sem Mal, acentuando o caráter religioso dos mesmos. A autora corrobora com a idéia da existência de uma natureza não reativa ao contato com os europeus na cosmologia e nas crenças dos Tupi-Guarani e ressalta que os movimentos migratórios ratificam a religiosidade do grupo e se opõem a formação da instituição estatal que apontava dentro das sociedades ameríndias.

É nesse ponto que H. Clastres (1978) destaca o conflito latente entre o político e o religioso dentro dos coletivos Tupi-Guarani, que culmina no profetismo, como uma saída para a crise enfrentada pela sociedade.

“Diferente também de P. Clastres, a autora não vê no profetismo tupi a fonte de irrupção do poder político, mas sim a vitalidade de uma ‘religião nômade’ que se opõe frequentemente a ele, e que tende a se tornar mais aguda conforme ele ameaça emergir” (SZTUTMAN, 2009, p.141).

O profetismo atua como um modo de “desterritorialização” e a chefia representa o ponto máximo da “territorialização”. Ao sair em busca da Terra sem Mal e abandonar um território, o grupo estava abandonando também a chefia política, para seguir os profetas (*karai*), grandes lideranças religiosas. Assim, a procura pelo paraíso revelou que a religião transformou-se em um aparato de oposição ao Estado e a idéia de uma religião transcendente, já que as migrações foram projetos marcados por seu caráter imanente (SZTUTMAN, 2009).

Se a “sociedade primitiva” é “contra o Estado”, isso ocorre também porque ela é “para a guerra”. A guerra é o que garante a fragmentação contínua do espaço social, impedindo a formação de grandes aglomerados populacionais e extensas redes de troca que acabam propiciando movimentos de centralização política. É o que mantém a lógica da multiplicidade, a possibilidade de cada comunidade diferenciar-se das demais, resistindo à sedução da unidade [...] A guerra a que se refere P. Clastres não é o momento da batalha, mas sim, nesses termos, uma disposição à segmentaridade de tipo flexível, à inibição de poderes estáveis (SZTUTMAN, 2009, p.132).

Desse modo, a apreensão diante de uma possível centralização política concebidas pelos tais chefes de guerra conduzia ao surgimento do profetismo e ao abandono da sociedade, bem como de suas regras, sempre sob o comando de uma liderança religiosa, os profetas - conhecidos como *karaí*.

Ao formar um novo coletivo, o profeta vai, pouco a pouco, se transformando em uma liderança também política. P. Clastres (1974) viu essa conversão de uma liderança religiosa em liderança política como algo enigmático dentro dos sistemas ameríndios, mas para H. Clastres (1978) isso indicava uma contradição. Segundo a autora, o profeta deveria ser uma figura que representasse a constante mobilidade e a aversão ao poder centralizado da chefia.

Ao se tornar um líder político, ao conformar um novo coletivo, o profeta perderia o seu caráter negador, deixaria de agir em favor da religião nômade, cujo compromisso é com o movimento, para compactuar com um projeto de unidade que bem poderia culminar na emergência de um poder separado, um protoEstado ou Estado (SZTUTMAN, 2009, p.142).

A discussão acerca da conectividade entre o político e o religioso é encontrada em Macedo (2009) quando ela discorre sobre a convergência entre as posições ligadas a liderança política (cacique) e a liderança religiosa (xamã), no contexto de demarcação de terras no estado de São Paulo, a partir da década de 80 do século XX.

“A agência, ou ‘força’ desses tamõi-caciques (cuja convergência de papéis não era necessária, mas esperada) estava vinculada tanto à capacidade de constituição de alianças com os brancos como com *nhanderu kuéry*” (MACEDO, 2009, p.117).

Atualmente, devido a ampliação das possibilidades de agenciamentos com o mundo dos não-índios, a autora enfatiza que:

[...] na atual conjuntura o cacique pode ter acesso limitado à linguagem divina, *nhe’e porã*, mas tem que dominar, muito mais do que a língua

portuguesa, a retórica da “cultura” na comunicação com os brancos, já que é a enunciação das diferenças reconhecidas no âmbito cultural (costumes e tradições) que fundamentam o acesso a muitos recursos (MACEDO, 2009, p.118).

Ambos, o xamã e o cacique destacam-se por serem “tradutores de mundos”. À chefia política cabe o domínio nesse agenciamento com o mundo dos brancos e ao xamã/*pajé*, com o mundo celeste. Em função da necessidade do conhecimento do código da “cultura” por parte da chefia, é que vem ocorrendo uma divisão entre chefia e xamanismo (MACEDO, 2009).

Se retomarmos a história da dispersão ocorrida na aldeia do Bananal, teremos os fatores políticos e religiosos como peças chaves para compreensão do conflito. Na aldeia do Bananal houve uma disseminação do grupo motivada por razões políticas – o mando excessivo do ex-cacique - e religiosas – o poder do novo cacique e a instalação da igreja evangélica na aldeia. O ponto era que o ex-cacique queria continuar sendo o chefe da aldeia e centralizar, cada vez mais, o poder de decisões para si e, o novo cacique, queria permanecer no poder político e estabelecer uma conduta religiosa específica a todos da aldeia. Para o ex-cacique, permitir a entrada de outra religião na aldeia seria o fim da religião de *Nhanderu*, da religião tradicional do grupo. Segundo relatos, apesar de não ser mais o cacique da comunidade, o ex-cacique ainda tinha um papel de liderança muito forte. O conflito culminou em muitos desentendimentos, até que, aqueles que se converteram à religião evangélica, optaram por sair da área, sob pressão do ex-cacique e sua família. O cacique “evangélico” fundou uma nova aldeia chamada Paraíso (Kwaray Porã), onde até hoje é liderança e os demais foram para outras regiões do litoral. Atualmente, na aldeia do Bananal, reside apenas a família do falecido ex-cacique. Ainda de acordo com meus informantes, conforme a comunidade vai crescendo e as desavenças começam a aumentar, a separação é o melhor a fazer. Mudar-se para outra área ou ainda fundar uma nova área, não significa “cortar os laços” com a aldeia que foi abandonada, muito pelo contrário, a rede de relações cresce na medida em que novos coletivos se instauram.

O depoimento a seguir de Hemenegildo, Tupi Guarani que reside na aldeia do Ribeirão Silveira, comenta como os antigos Tupi guerreavam entre si e se dividiam pelo território ao longo da costa litorânea. Ele indica o “conflito” como um fator interno e constante dentro dos grupos Tupi.

O Tupinambá é o mesmo Tupi, o Tupiniquim também é o mesmo Tupinambá. Só que na época tinha muito, tinha muitos índios. Então na época, como eles tinham muito, eles dividiam o grupo, então aí eles colocaram de Tupiniquim. [...] O Tupiniquim, eles brigavam na época, eles

guerreavam na época, mas só que eram os mesmos [...] tinha um atrito entre eles mesmos. Brigavam entre eles. Era assim na época, né? [...] É, depois que aconteceu tudo, aquelas guerras todinhas, ficou tudo em paz de novo, aí que eles começaram a vir pra cá (os Guarani). Inclusive veio até uma família Guarani na época, chegaram aqui na beira do mar, porque os Tupiniquim e os Tupinambá eles viviam aqui, só nessa baixada aqui, de Itariri até o Rio de Janeiro. Eles andavam aqui, os Tupinambá com os Tupiniquim, só que é o mesmo, né? Só que eles mudaram de nome. Então, a divisa que ficava dividindo o território deles era Bertioga. Bertioga era a divisa. De Bertioga até Itariri era os Tupiniquim, e de Bertioga até o Rio de Janeiro era os Tupinambá, só que era o mesmo índio, mas só que eles mudaram de nome, e cada um tinha um cacique. Mas aí, os Tupiniquim com os Tupinambá era o mesmo índio, falavam a mesma língua [...] (informação verbal)⁸⁵.

Esta “disposição a segmentariedade” ou mesmo a busca por separações sucessivas é frequente nos coletivos indígenas. Pude observar situação similar na aldeia Piaçaguera no ano de 2008, onde a formação de uma nova aldeia, Nhamandu Mirim, aconteceu depois de conflitos internos (provocados por intervenções externas) ao grupo.

É como se o interior e a identidade estivessem sempre subordinados à exterioridade e a diferença, como ressaltou Viveiros de Castro (2002), quando aponta que a situação de guerra, do inimigo, não está ligada ao contato, mas ela mesma faz parte da sociedade Tupi-Guarani. A guerra, o canibalismo, o profetismo e o xamanismo caracterizam o Tupi-Guarani por um constante movimento em busca por aquilo que está fora. Essa busca, na maioria dos casos, acarreta em sucessivas separações e segmentações dos grupos e, conseqüentemente, a formação de novos coletivos.

4.3 Atribuições das diferenças

Conforme citado anteriormente, o povo Guarani compreende alguns subgrupos (Schaden, 1974). A denominação atribuída a esses subgrupos nem sempre corresponde a uma autodenominação que estes grupos têm de si. Em grande parte, elas são construídas na interface da convivência com os não-índios e são imputadas aos grupos de maneira indiscriminada. Por esse motivo, alguns subgrupos Guarani reivindicam uma denominação própria, como é o caso, por exemplo, dos Tupi Guarani. Como já vimos, este grupo ficou conhecido como Nhandeva, um subgrupo Guarani, mas não se identifica com tal atribuição. Assim, eles requerem o reconhecimento de uma autodenominação. Definem-se como Tupi

⁸⁵ Hemenegildo/Aldeia Ribeirão Silveira, 2008

Guarani, dizendo-se resultado de uma união entre os antigos Tupi da costa e os Guarani, vindos do interior do país; ressaltando suas semelhanças e suas diferenças, principalmente em relação aos Guarani Mbya.

Em trabalho realizado anteriormente na terra indígena de Piaçaguera, os Tupi Guarani que lá residem, enfatizavam demasiadamente as diferenças deles quando comparados aos Mbya. Realçavam a língua, o artesanato, a mobilidade entre outras características, a fim de acentuar esta diferença. Em visitas realizadas na aldeia Rio Silveira e Itaoca, pude observar um pouco mais como se davam essas divergências de que tanto falavam os Tupi, pois as aldeias citadas são habitadas por Tupi e Mbya. Mas, foi somente após um trabalho de campo mais sistemático, feito na aldeia Renascer, que essas diferenças ficaram mais claras, assim como as semelhanças entre os dois grupos.

Há muitas aldeias habitadas conjuntamente por grupos Tupi Guarani e Guarani Mbya. Através desse contato entre os dois grupos é que surgem as aproximações, os distanciamentos, as relações de aliança e reciprocidade, entre outras. Essa convivência pode variar de acordo com cada aldeia, portanto ela pode ser vista de maneira contextual, dependendo do local, do tempo de convivência, etc. (MAINARDI, 2010).

De um modo geral, essas diferenças podem ser observadas na fabricação de artesanatos, nos costumes alimentares, nas pinturas corporais, em aspectos da mobilidade e da territorialidade, no comportamento e na personalidade, nas formas de sociabilidade, na língua, dentre outros aspectos.

Na aldeia Renascer, não existe segregação entre os Mbya e os Tupi, pelo contrário, nota-se uma estimável aliança. Há uma distinção estabelecida em concordância por eles na atribuição de papéis, onde os Mbya são os responsáveis pela manutenção da tradição (língua, rezas, etc.) e os Tupi, responsáveis pela representação política dentro das relações interculturais. Esta relação, de concordância mútua, pode ser expressa pela seguinte equação:

Tupi Guarani : política :: Guarani Mbya: religião

Talvez esta seja a distinção mais notável na convivência entre esses dois grupos, as atribuições políticas e religiosas, mas há muitas outras que são, ainda, destacadas. A língua é uma delas. Os habitantes de Renascer são falantes da língua Guarani, que pertence a família Tupi-Guarani e ao tronco Tupi. No Brasil, há muitos falantes da família Tupi-Guarani, ela se estende por grande parte do território nacional, da região amazônica até o sul do país. No que se refere a linguagem falada pelos que moram em Renascer, temos o Mbya, que faz parte de

uma das três linguagens do Guarani no Brasil: o Kaiowá (presente mais acentuadamente no Mato Grosso do Sul) e o Nhandeva (que predomina no Mato Grosso do Sul e Paraná, e em várias localidades do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, no litoral e no interior). Além do Mbya, a linguagem falada em Renascer é o Tupi Guarani, conhecido usualmente por Nhandeva. Os Tupi Guarani ressaltam que têm uma língua própria e que esta não é nem Nhandeva e nem Mbya, mas sim Tupi Guarani. Nota-se que o Tupi Guarani, quando em referência ao grupo e/ou a língua, vem escrito sem o hífen, como o fazem os próprios índios e, o Tupi-Guarani, quando em alusão a família lingüística vem grafado com hífen.

As diferenças entre as palavras são tênues, mas são manifestadas por eles. Contudo, os Tupi Guarani conversam com os Mbya normalmente e vice-versa. Há compreensão das duas linguagens por ambos os grupos. O português é também falado na aldeia, sobretudo pelos Tupi Guarani, o que leva a compreender o porque eles se destacam no diálogo político com os não-índios. O aprendizado e a manutenção da língua estão, também, vinculados a questão do *fortalecimento cultural*, nesse aspecto, os Mbya se sobressaem⁸⁶.

Na aldeia Renascer, essas diferenças são apontadas, mas não como forma de apartar os dois grupos em questão. As relações entre eles são de amizade, coexistência, reciprocidade e complementaridade. Nessa convivência, cabe aos Tupi um maior engajamento com demandas territoriais e aos Mbya um relacionamento com a preservação e manutenção da tradição e dos aspectos culturais. A língua, nesse ponto, desempenha um papel fundamental que, segundo Mainardi (2010), se alia a aspectos como a construção de casas de reza e a execução de cantos e danças tradicionais para as crianças. Portanto, a escola (diferenciada, bilíngüe e intercultural) e a casa de rezas (vista como central no aspecto cultural de um grupo indígena) são basilares nesse processo. Em contextos de luta por identificação e demarcação territorial, são atribuídos novos significados a casa de rezas, que passa a ser “o lugar” da identidade indígena e do resgate cultural. Este resgate, especificamente no caso dos Tupi Guarani, de acordo com Mainardi (2010, p. 75), abarca as “relações de proximidade e distanciamento com os outros, mas também as relações entre os próprios Tupi Guarani, em especial a partir de dois espaços, a escola indígena e a owguatsu, casa de reza.”

A atualização/articulação do conhecimento tradicional, da língua, da reza, e de quem são seus detentores, perpassa o ambiente escolar. Este é um espaço, tal como a casa de reza, de negociação do que pode ser Tupi Guarani; local

⁸⁶O professor Cristiano produziu, juntamente com os alunos da E.E.I Penha Mitãngwe Nimboe'a, um “Vocabulário Tupi Guarani da aldeia Renascer Ywyty Guaçu”, uma espécie de dicionário ilustrativo que traz as palavras em Tupi Guarani com tradução para o português.

escolhido para o resgate da cultura. Os professores indígenas são os encarregados de realizar o resgate na escola, podendo atuar também na *owguatsu*, casa de reza, a partir do ensino da língua e da cultura às crianças (MAINARDI, 2010, p. 83).

Encontra-se em Macedo (2009) uma complementação a essa opinião de que a casa de reza (*opy*) representa o resgate do modo de vida tradicional. Para a autora, estão na casa de reza os grandes “focos de adensamento” das aldeias guarani e a representação plena do *nhandereko*, ou seja, da cultura e dos modos de viver guarani. Assim, “as *opy* guaxu constituem seus pontos culminantes [do *tekoa*], operando como centros difusores e catalisadores de relações em diferentes planos” (MACEDO, 2009, p.96).

No que tange às diferenças entre os Mbya e os Tupi, elas estão presentes igualmente nos rituais e na casa de rezas. Uma dessas distinções é cerimônia de nomeação do milho (*avaxi nhemongarai*), que é realizada pelos Tupi. Já a cerimônia do batizado da erva-mate (*ka'a nhemongarai*) é feita tradicionalmente pelos Mbya. Há, contudo, diferenças na composição dos altares das casas de reza, caracterizado pela presença ou ausência de elementos e objetos⁸⁷.

Outras distinções podem ser elencadas dentro das relações entre os Mbya e os Tupi. Os Tupi assinalam que são mais *bravos e combatentes* e que os Mbya, por sua vez, são mais *calmos e mansos*. Distinguem, além disso, a forma de tratamento entre as pessoas, afirmando que os Mbya são mais *negligentes*, não respeitam muito seus pais e abandonam, facilmente, seus filhos e suas esposas.

[...] ele falava muito com o filho dele [se referindo ao pajé Candinho] mas, às vezes, o filho também não dava muita atenção pra ele [...] Depois de um tempo foi acostumando e dando mais valor pro pai, né? Você sabe, o Guarani, ele... a mãe pode tá aqui mas ele não liga muito, né? É cultura mesmo...Mas aí a gente conversando, ele vendo como a gente vivia assim, sabe? [...] Ele viu que a gente, quando acordava de manhã, como a gente tinha educação pelo nosso pai, então ele foi vendo, né? E foi acostumando do jeito da gente viver, então ele passou um pouco disso pra dentro da casa dele, né? Então ele aí ele foi mais ficando perto do pai (informação verbal)⁸⁸.

O termo *abandonar* seus parentes e familiares provavelmente está relacionado com a questão da mobilidade, tão discutida e abordada pela literatura etnológica acerca dos povos Tupi-Guarani (Nimuendaju 1987; Métraux 1979; P. Clastres 1990; H. Clastres 1978; Cadogan

⁸⁷Informações extraídas da dissertação de Teresa Cristina Silveira (estudante de mestrado do PPGAS da UFSCar), defendida em 2011.

⁸⁸ Donizete, Aldeia Renascer, 2010.

1997; Schaden 1974; Melià 1991, entre outros). Vinculados inicialmente à religião, os movimentos territoriais estavam associados ao mito da busca pela terra sem mal. Em abordagens mais recentes, esses deslocamentos estão articulados a uma procura pelo “modo de ser”, o *teko*.

Com o trabalho de Pissolato (2007) a ligação restrita entre mobilidade e religião é superada. A mobilidade passa a ser resultado de decisão individual, fazendo parte das histórias de vida de cada um, onde os sujeitos procuram uma satisfação pessoal na busca da duração da pessoa. Nesse sentido, ao deslocar-se, mesmo que por razões individuais, o sujeito operaria em uma atualização do parentesco, que pode ser sempre reformulado na medida em que as relações se estendem em um universo “multilocal”, como ressaltou a autora, é uma espécie de parentesco que está sempre por se fazer.

No estudo de Pimentel et al. (2010) há uma diferenciação entre os dois conceitos citados acima: mobilidade e multilocalidade. Ambos ilustram os deslocamentos no território guarani. A multilocalidade seria o trânsito e a circulação realizados por indivíduos ou grupos familiares guarani, com a finalidade de fazer visitas e alianças matrimoniais, criando novos parentes. Sobre a mobilidade, ela estaria vinculada a deslocamentos maiores, onde grupos familiares inteiros mudam-se para novas áreas, sob a chefia de algum importante líder, orientado por motivações divinas. De qualquer forma, esses deslocamentos visam criar novas relações, novos parentes e reforçar os vínculos dentro da rede de coletivos Guarani.

Na aldeia Renascer, observa-se que há esses dois modos de deslocamentos na história de formação da comunidade. A mobilidade estaria ligada a trajetória da família de Antonio Awá, que passou por vários lugares até encontrar a terra ideal na visão do grupo. E, a multilocalidade, ao movimento de visita às aldeias para encontrar parentes, a busca por pessoas casáveis, as relações de reciprocidade, etc. Mas, sem perder de vista a terra onde se fixou, isto é, seu local de referência. Os conceitos de mobilidade e multilocalidade permitem refletir sobre as relações entre as aldeias e entre os diferentes grupos que nelas residem, neste caso, me refiro aos Tupi Guarani e aos Guarani Mbya (ROSE et al., 2011).

As reflexões de Mello (2006, p. 98) sobre a “família anfitriã”, as “famílias visitantes” e a “família extensa”, auxiliam na compreensão da organização das aldeias Tupi e Mbya do litoral paulista. De acordo com a autora, a “família anfitriã” constitui-se pela “família extensa”, que se fixa por mais tempo em determinada terra, juntamente com as “famílias visitantes”; sendo ela [a “família anfitriã”] quem define os limites sociais da aldeia.

Em Renascer a “família anfitriã” é representada pela família extensa de Antonio Awá. Todos os seus filhos, inclusive os casados, residem na área. É a família que toma as decisões

políticas e que está sempre à frente nas reivindicações feitas em busca de melhorias para a comunidade. Nas aldeias nas quais Tupi Guarani e Guarani Mbya convivem, os Tupi constituem as “famílias anfitriãs”. São eles que, em sua grande maioria, dialogam com os não-índios e que permanecem fixos na terra na tentativa de adquirir mais direitos. Os Guarani Mbya se configuram como as “famílias visitantes”, eles possuem maior mobilidade e mantêm-se “distantes” da interlocução com o mundo dos brancos. Esses comportamentos refletem as práticas matrimoniais de ambos os grupos. Os Tupi casam-se com índios de diferentes etnias e também com não-índios. Os Mbya permanecem mais fechados em seus grupos, casando entre si preservando mais os costumes tradicionais (ROSE et al., 2011).

Como observou Mello (2006, p. 136) na abordagem da coexistência entre dois grupos, os Xiripá e os Mbya, há uma relação de complementaridade nessa convivência:

O Chiripá é o centro político (família anfitriã), é o guerreiro, enfrenta os inimigos, fala a língua do inimigo, se casa com o inimigo. E garante o direito à permanência em suas aldeias. O Mbyá é a periferia, é a família visitante, é o efêmero, o que está sempre pronta a se esquivar das relações e embates com os não-Guarani. Não fala a língua, não come a comida, não casa com o inimigo. Contudo, Chiripá e Mbyá dependem mutuamente da reciprocidade que estabelecem entre si para seguirem vivendo dentro dos costumes dos “Guarani antigos”.

Essa convivência contribui para os processos do que eles denominam como *fortalecimento cultural* e colabora com as ações para reivindicações territoriais. Os Tupi Guarani desempenham o diálogo com os não-índios e os Guarani Mbya efetivam o *resgate* dos aspectos ligados à cultura. Portanto, pode-se destacar uma correspondência existente nas oposições apresentadas na relação entre os Tupi e os Mbya:

mobilidade : fixidez :: mansidão : bravura :: religião : política

Todas estas oposições se equivalem e se complementam dentro de aldeias onde coexistem os dois grupos em questão. Esta aliança reflete uma maneira de congregar as práticas de deslocamento (mobilidade e multilocalidade) com as exigências por demarcação de terras, que determinam certa fixidez.

Ainda de acordo com Mello (2007, p. 62), a trajetória histórica da mobilidade Mbya demonstra uma estratégia de “alteração espacial e constância identitária”. Contrariamente, os Nhandeva representam uma “constância espacial e alteração identitária”.

Em Renascer, as diferenças entre Tupi e Mbya são demarcadas, contudo, elas são vistas como alteridades positivas na interlocução com o mundo dos *jurua*. Os Tupi se dizem gratos aos amigos da aldeia Paraty Mirim que decidiram criar seus filhos na terra indígena. Essa gratidão resulta da agregação de valores culturais e tradicionais que os Mbya trazem para aldeia. Em contrapartida, os Mbya também agradecem aos Tupi da aldeia Renascer por lutarem juntos e conquistarem muitos benefícios políticos à comunidade.

Hoje o que você vê aqui é luta nossa, não só minha como do Awá e da comunidade. Não existe um cacique, um vice cacique se não há comunidade, então essas conquistas é de nós todos que mora aqui, daqueles que já passaram, que nos ajudaram também. Foi muita família que já passou por aqui, aqui já passou muita mesmo, e vira e mexe passa, aqui é uma aldeia assim, tem muita família de Paraty, agradeço muito a Paraty Mirim, essas famílias que tão aqui são família de lá... são da família Ramires e Benites, é do seu Miguel, agradeço a ele, a gente tem um bom contato, a gente precisa deles, eles estão sempre...Essa família que estão todos aqui, são todos de Paraty Mirim, então não vão embora porque não querem, porque gostam do lugar...já se criou um vínculo [...] Você pode ver, são duas comunidades assim, são dois povos diferentes. Tem o guarani e tem o tupi, somos diferentes, mas a gente tem um bom laço, né? Tem um bom laço todo mundo aqui (informação verbal)⁸⁹.

4.4 A construção da pessoa Tupi Guarani

No decorrer de todas essas movimentações realizadas pelos Tupi-Guarani, ao longo da história, ocorreram muitas trocas entre os diferentes grupos. Como consequência desses intercâmbios houve uma “fusão de condutas e hábitos sociais, normas e padrões morais, aspectos mitológicos e religiosos, reembaralhando os aspectos constitutivos de pertencimento a cada etnia, assim como os elementos de definição das mesmas” (Mello 2006, p.120).

Esta idéia de “embaralhamento” ou *mistura* pode contribuir na tentativa de compreender como aconteceu a construção do que é ser um Tupi Guarani. Conforme indicado anteriormente, a noção de pessoa Tupi Guarani está diretamente relacionada com a diferença entre os Tupi e os Mbya. É uma noção construída sob a distinção e se define pelo contraste, mas também pelo “embaralhamento”, entre esses dois grupos.

Ser Tupi Guarani compreende apenas uma *mistura* entre os antepassados índios Tupi da costa litorânea e os Guarani Mbya, advindos do interior do Brasil e de outras localidades? Afinal, quem são os Tupi Guarani?

⁸⁹ Donizete, Aldeia Renascer, 2010

Neste ponto, buscarei melhor compreender como se deu a construção dessa autodenominação e a formação da noção de pessoa, para tanto, é indispensável que se compreenda a noção de *mistura*. *Mistura* é um termo bastante utilizado pelos próprios índios ao definirem quem são e, portanto, ao delimitarem o que é ser Tupi Guarani.

A narrativa abaixo é uma tentativa de demonstrar como incidiu essa *mistura*, primeiro entre os Tupi e seus colonizadores e, em seguida, com os Guarani.

Olha, os Tupi, na época, foi a etnia que brigou muito com branco, foram os índios que guerrearam mais com branco, e aí, na época, os portugueses conseguiram levar uma índia lá pro território deles, inclusive acho que foi até um chefe português ele tinha um filho e ele casou com essa índia, então foi a etnia que misturou mais rápido com os Tupi. Depois deles é que vieram os Guarani. É por isso que os Tupi é bem pouco, porque na época foram tudo morto, né? O que escaparam foi as índias que fugiu, fugiu grávida, daí ganharam nenê, daí que começou de novo voltar. ... E hoje está aumentando com os Guarani, porque está misturando com os Guarani. Então já ficou Tupi Guarani (informação verbal)⁹⁰.

Os Tupi Guarani se consideram *índios misturados*. Eles não contrapõem a isto, a ideia de que não são *índios puros*. São *índios misturados*, na medida em que se consideram resultado da união (*mistura*) entre diferentes grupos (não-índios, Tupiniquim, Tupinambá e Guarani). E são *índios puros* porque vivem em aldeias de acordo com seus modos de vida.

Assim, *mistura* e *pureza* não são compreendidas como características que divergem entre si. Para os Tupi Guarani, dizerem-se *índios misturados* e, ao mesmo tempo, *índios puros* não representa uma posição contrastante. De acordo com suas afirmações, um *índio puro* é aquele que vive em comunidade, conhece a língua, os costumes tradicionais, preserva e faz parte de sua cultura. Nesses termos, *pureza* e *mistura* são constituintes de uma mesma pessoa Tupi Guarani.

Essa convergência que podemos encontrar entre ser *misturado* e ser *puro*, não se aplica ao termo *mestiço*. Ser um *índio mestiço*, conforme nos relatam os Tupi Guarani, é ser um índio que adquiriu demasiadas características do mundo branco e, em consequência, perdeu as características culturais e identitárias de seu povo. *Mestiçagem* e *mistura* não são a mesma coisa, sendo que a primeira é tida como algo negativo entre os Tupi Guarani. Concluiu-se que, a *pureza* e a *mistura* são características que conformam o que é ser Tupi Guarani, já a *mestiçagem* não abarca a noção da construção da pessoa.

Assim, o indivíduo Tupi Guarani é *misturado* e pode ser também *puro*. Considerando que, ser *misturado* nada tem a ver com ser *mestiço*. A *mistura*, no caso dos Tupi Guarani, não

⁹⁰Hemenegildo/Aldeia Ribeirão Silveira, 2007.

é vista como algo pejorativo, mas sim como constituinte de uma identificação pautada pelo idioma da própria *mistura*.

Mainardi (2010), ao tratar do tema da *mistura* para os Tupi Guarani o faz em contraste com os Guarani Mbya, “pois a origem a partir da mistura e a forma pura são também marcadores de diferenças de que falam os Tupi Guarani” (MAINARDI, 2010, p. 43). De acordo com suas idéias, a mistura que forma o Tupi Guarani é marcadora de uma distinção em relação aos Mbya, grupo este que não teria se formado a partir da união com outros. E, ainda, é nessa diferença que surge a classificação entre ser “mais ou menos índio”. “A idéia da mistura e do puro dos Tupi Guarani, que marca a diferença entre eles e os Mbya, estabelece também uma gradação entre o ‘mais índio’ e o ‘menos índio’, no qual contam características que são consideradas como índias” (MAINARDI, 2010, p.60).

Os estudos de Mainardi (2010), na terra indígena de Piaçaguera, recorrem à noção de “mistura” proposta por Gow (1991)⁹¹. O autor realiza uma exploração dos discursos locais de identidade, cultura e história a partir de situações concretas que mostraram a concepção de pessoa e de mundo formulada pelos povos nativos da Amazônia, mais especificamente dos Piro do Baixo Urubamba.

Gow (1991) discute justamente essa questão da denominação étnica, da “mistura” presente no discurso desses índios, essa conexão entre povos e a presença dos casamentos entre grupos distintos como construtores e organizadores das comunidades nativas do Baixo Urubamba. Os Piro se autodefinem como um “povo misturado”, que possui uma identidade construída face ao contato, em um processo de sucessivas incorporações de novas diferenças, de novos “tipos de gente”.

No caso dos Tupi Guarani, a *mistura* mais ressaltada é aquela que possivelmente ocorreu entre dois grupos indígenas distintos, os Tupinambá e os Guarani. Ao longo dessas *misturas*, os Tupi afirmam terem ocorridos outras *misturas* subsequentes, através de casamentos consumados com não-índios.

Eu sei o que meus antepassados falaram pra mim. Então, eu posso falar da história, do que eles falaram pra mim, né? O que eu sei, o que eu aprendi com eles [...] nós somos Tupi-Guarani, né? Mas, enfim, porque hoje os Tupi já tão casado com Guarani também, né? Não só com Guarani, mas com pessoas brancas também, é tem já várias misturas, nós já viemos de mistura [...] Então nós temos várias misturas [...] (informação verbal)⁹².

⁹¹ GOW, Peter. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonian**. Oxford: Claredon, 1991.

⁹² Amâncio/Aldeia Piaçaguera, 2007.

Por conseguinte, a noção de pessoa Tupi Guarani estaria ligada não a uma única *mistura*, mas sim a *misturas*, a uniões sucessivas que foram se agrupando e dando origem ao índio Tupi Guarani de hoje, que se reconhece *puro*, mas também, *misturado*.

O sujeito Tupi Guarani é “duplo”, na medida em que faz parte de uma mistura entre dois grupos: os Tupi e os Mbya. Essa mistura entre dois grupos origina um terceiro “tipo de gente”: os Tupi Guarani.

Atualmente, os Tupi Guarani ressaltam essas assimilações e diferenças que têm em relação a grupos distintos e se valem delas para reforçar aspectos marcadores de sua cultura específica. Juntos, apesar das diferenças que destacam entre si, Tupi Guarani e Guarani Mbya se organizam e se complementam em torno dos aspectos políticos e religiosos de suas comunidades, agenciando discursos como os da “cultura”, principalmente, na interação com o mundo dos não-índios.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS



Fonte: (STADEN, 2009, p.147)

Cada cabana produz a sua própria bebida, e quando uma aldeia inteira quer festejar, o que normalmente ocorre uma vez por mês, vão todos primeiro para uma cabana, bebem tudo que há nela, e assim por diante, até terminarem a bebida de todas as moradias. (...) A bebedeira dura a noite toda. Dançam também entre as fogueiras, soltam berros e sopram em seus instrumentos e fazem uma gritaria medonha quando estão embriagados. Mas é raro que briguem. São muito solidários entre si, o que um tiver a mais de comida que o outro lhe dá (STADEN, 2009, p.146).

Este trabalho procurou discutir, através de um estudo etnográfico de uma aldeia específica, questões que permeiam um conjunto de aldeias do litoral do Estado de São Paulo. Foi realizada a construção de uma argumentação baseada na relação que a aldeia Ywyty Guaçu - Renascer mantém com diversas outras aldeias da região. E, ainda, no contato que os Tupi Guarani têm com os Guarani Mbya e com os não-índios.

Constatei que, ao analisar essas interlocuções entre grupos distintos, a “cultura” aparece com bastante intensidade, principalmente, quando se trata de um diálogo que visa melhorias e benefícios políticos à comunidade. Nesse contexto, notei o quanto a produção de imagens que revelem aspectos culturais do grupo se torna importante.

Os outros são importantes para os Tupi Guarani, não só na tentativa de conseguir recursos, mas também de marcar uma posição. Ao definirem-se como *índios misturados*, os Tupi Guarani explicitam as uniões que tiveram com *os outros*, índios e não-índios. Ao afirmar a denominação Tupi Guarani, esse grupo assegura uma alteridade com relação aos índios Guarani Mbya, grupo com o qual os Tupi mantêm uma intensa rede de reciprocidade e alianças.

As semelhanças e diferenças indicadas pelos Tupi, quando em comparação com os Mbya, mostraram a complementaridade existente entre esses dois grupos. Nesses termos, foi possível trabalhar com a hipótese de que a população Tupi Guarani se constitui como uma representação política, enquanto a população formada por Guarani Mbya é composta pelos “guardiões” da “cultura”.

Pretendeu-se com este estudo, levar em consideração a autodenominação que as aldeias Tupi Guarani requerem para si e para alguns de seus habitantes, já que a vasta produção literária acerca dos Guarani, considera que pertencem a um subgrupo Guarani, o Nhandeva. Averiguamos que a constituição de uma autodenominação Tupi Guarani acontece dentro de um contexto relacional, que transcende os limites de uma única terra indígena.

O conhecimento de várias aldeias de região permitiu verificar os laços que há entre elas, na organização de um complexo de aldeias Tupi Guarani, que indica uma rede de relações, sejam elas ligadas ao parentesco, à política, à religiosidade, às trocas comerciais, aos deslocamentos no espaço, etc.

Ladeira (2001) justifica que o território Guarani é carregado de interações e que é formado através de relações sociais e políticas, além das redes de parentesco que geram uma constante circulação. Desse modo, as aldeias que compõem a totalidade do território Guarani

não devem ser consideradas isoladamente. O que as determina não são os seus limites geográficos, mas sim as relações que elas estabelecem entre si. Os *tekoa* próximos ou distantes fazem parte de um conjunto social Guarani, marcado pela mobilidade e pelos estreitos vínculos.

[...] as relações de reciprocidade não se encerram exclusivamente nem em suas aldeias, nem em complexos geográficos contínuos e próximos. Elas ocorrem no âmbito do mundo onde configuram seu território, envolvendo aldeias situadas em regiões próximas e distantes, e exprimem o sentido da espacialidade Guarani (LADEIRA, 2001, p.111).

Assim, os Tupi Guarani também demonstram uma dinâmica particular que abarca um conjunto amplo de aldeias. O complexo de aldeias Tupi Guarani está ligado, sobretudo, pelo parentesco, evidenciando um modelo de organização social que é singular a esse grupo e que se estende a diversas aldeias do litoral, formando um circuito.

Do mesmo modo que os Mbya dependem de uma mobilidade contínua que garante as visitas constantes e que permite intensificar as vias de reciprocidade, sejam elas rituais, matrimoniais, entre outras; os Tupi Guarani também têm uma dinâmica populacional dispersa e em rede que, tal qual para os Mbya, formam complexos sociais pautados pelo parentesco e alianças ou intervenções políticas e religiosas, bem como apoio em questões fundiárias e de subsistência” (Ladeira 2007, p.116).

Em suma, a partir de um foco de análise centralizado na aldeia Renascer, pude observar as relações entre as diversas aldeias Tupi Guarani que estão localizadas no litoral do estado de São Paulo. Isso me permitiu diagnosticar a existência das redes de reciprocidade que há entre elas, redes estas marcadas na interface do diálogo constante entre consanguíneos e afins.

Anexo B– Depoimento Antonio Awá sobre a saída da aldeia do Bananal

“Então, aquela vez que separaram que vieram ali pra Piaçaguera era o Pitotó e o Davi. Davi que tinha igreja lá, você sabe como que é o crente? Ele chega aqui, quem for crente recebe comida, se não for não recebe nada, aí começou aquela briga, João Gomes, Pitotó e o Davi, o cacique lá do Paraíso. [...] Ah não, nunca tivemos isso, isso aí que acabou com a gente, isso aí que fez a gente se separar, aí acho que ele se encorajou e fez isso aí. Daí o pessoal saíram, primeiro ficou na divisa, ali pra cá do trevo, aí foram pra lá [referindo-se a Piaçaguera]. Aí me ligaram, e fui lá. Tem até no jornal. Cheguei lá, Pitotó e Catarina tudo acampado lá, tinha acabado de chegar aí ele pegou, comprou placa. Aí eu falei, vou lá no João, foi eu e um guaranizinho Pedrinho que morava com a gente, aí. Ele deixou vela acesa e foi levar palmito cedinho, pegou o primeiro ônibus, aí pegou fogo na oca, aí ele tava comigo, ele era meu *xondaro*. Aí minha irmã começo: não vai lá não que o João vai matar você Toninho... Aí eu falei, não, vou lá ver o que aconteceu, aí peguei o carro, peguei Pedrinho e fomo lá...Tava lá o filho dele, o Guaraci, o Bira... Não era flecha não, era com arma pesada mesmo, esperando o pessoal do Piaçaguera. E aí eu falei, João, o que foi que aconteceu? Aí sentamos assim, aí conversamos. Ele falava meio pro nariz, daquele jeito assim que ele falava [...] tem que mudar as coisas, né? Eu falei pra ele, a molecada aí com arma, não tem arco e flecha aí? Os cara da imprensa tá vindo aí atrás, aí ele pego rapidinho, mas eu falei brincando, nem sabia. Daqui a pouco chego os cara pra fazer perícia e aí chegou a televisão lá do litoral, a tribuna e o jornal, já pensou pegar a molecada com arma? Aí pegaram tudo arco e flecha, se pintaram, firmeza, aí foi a hora que nós saímos no jornal... Eu achei que nem, eu achei que foi uma coisa legal que o João fez, por que se quer cada um ter a sua religião, não dentro da aldeia, pra criar essas brigas, agora se é um negócio bem controlado, chegar, dividir certinho pega faz igreja e fica enganando e chega de final de semana enche o nariz de cachaça e durante a semana fico ali... Então, e não dividi as coisas certa, o João tava certo, aí pegou e aí que a turma se separou, foi lá pra Piaçaguera, mas foi feio o negocio lá, aí o Davizinho pego a turma dele e foi lá pro Paraíso, a Catarina pego o pessoal dela e fico ali e deixaram o João nervoso. Aí começo ataca doença nele e morreu. [...] Porque a igreja crente, lá em Peruíbe mesmo, quando era só casa de reza, era bom, depois que foi a religião pra dentro da aldeia acabou tudo, aí já foi envolvendo, branco, já foi entrando muitas pessoas, aí os mais velhos foi morrendo e fico aquilo ali, se não hoje nós ia tá todo mundo lá unido, aquele grupo grande,

aí a população cresce e fortalece mais a gente, entendeu? Então isso seria importante, não precisava a gente estar se separando, mas aconteceu, agora não tem mais como, agora cada um tá lá, outro tá lá... Fica meio complicado, mas antes disso aí, antes de mamãe morrer ela falou que a vontade dela era vir pra esse lado aqui. Eu acho que eu fiz o caminho dela e to aqui, era nem conhecia esse lado, pra você ver... Não sei o que era, não sei se antigamente ela já tinha passado por aqui e ela não queria falar, porque ali Boracéia ali, é aldeia velha, então talvez eles passaram por aqui, foram lá pelo lado de Paraty, lá também tem aldeia velha . Mas ela falava disso aqui, então pra mim ela não conhecia isso aqui não, mas se não fosse isso, a gente tava bonito lá, porque tá tudo abandonado [...] Ali Piaçaguera tá naquele areião lá, criando o que? Bicho de pé, né? Não é uma terra que planta, não é uma terra boa, produtiva. Aqui não, plantei a mandioca, palmito, feijão dá, um arroz, aqui a gente fica mais tranquilo. Ali em Piaçaguera, antigamente, mamãe falava que era praiano, que fica ali, quando eles parava lá, os caiçaras, que faziam farinha, farinha branca aí eles ficaram ali... Ficaram um tempo ali até amõi arruma o bananal, aí fomo pra lá (Informação Verbal)⁹³.

⁹³ Depoimento de Antonio Awá, coletado em novembro de 2010, na Aldeia Renascer (Ubatuba – SP)

Anexo C – Reportagens sobre a formação da aldeia

FOLHA DE S.PAULO

VALE

domingo, 23 de fevereiro de 2003 F 3

QUESTÃO INDÍGENA Funai analisa a demarcação de área onde estãoocas do filme "Hans Staden", que abriga 42 índios

Aldeia cenográfica poderá virar reserva

FREE-LANCE PARA A FOLHA VALE

Os índios tupis-guaranis que habitam as ocas cenográficas que restaram das filmagens do longa "Hans Staden", de Luiz Alberto Pereira, filmado em Ubatuba em 1997, aguardam há seis anos pelo reconhecimento da área como terra indígena.

A expectativa da Funai (Fundação Nacional do Índio) é que, ainda neste ano, seja feito um laudo agrícola e antropológico para ser iniciada a demarcação.

O filme conta a história do navegador alemão Hans Staden que, em 1557, foi raptado por índios tupinambás canibais em Ubatuba e quase foi devorado.

Batizada de aldeia Renascer, em 1998, os índios foram levados à aldeia cenográfica por Antonio da Silva Awá, 49, que participou das filmagens e foi chamado na época por um grupo de índios para formar uma associação. Awá tor-

nou-se, então, o cacique da nova aldeia.

Quando ocuparam as ocas cenográficas, o grupo era formado por 32 índios. Atualmente, são 42 e já contam com a ajuda da Funasa (Fundação Nacional de Saúde), que instalou um posto de saúde, banheiros coletivos, caixas-d'água e fossas nas nove habitações construídas pelos índios.

"Estamos bem esperançosos de haver a demarcação, já que essa área é indígena, de nossos antepassados. Disseram-me que o próprio 'Hans Staden' escreveu um livro sobre isso", disse Awá.

Segundo Awá, a Funai não deve apresentar objeção ao processo de identificação da área pelo fato de os índios terem se apropriado de uma aldeia cenográfica.

"Quem toma a decisão somos nós. A Funai só presta assistência e observa. É o único órgão no qual ainda podemos ter um pouco de confiança", disse Awá.

Segundo o administrador da regional de Bauri da Funai, responsável pelas terras indígenas dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, Amauri Vieira, foi enviado à Diretoria de Assuntos Fundiários do órgão um pedido de prioridade para a análise da aldeia Renascer. "Estamos tentando transformar a área em terra indígena para garantir a sobrevivência deles. Até porque eles já têm uma estrutura mínima disponibilizada pela Funasa", afirmou Vieira.

Segundo o administrador, o fato de os índios ocuparem uma aldeia cenográfica não deve interferir no processo de identificação como terra indígena.

"A aldeia é uma realidade, não há como ignorar. O antropólogo que realizar o laudo vai colocar essa questão", disse o administrador da Funai.

O tamanho da área atual é de 250 hectares, mas os tupis-guaranis pedem que sejam demarcados

2.500 hectares. A administração regional da Funai afirmou que o tamanho deve ser definido de acordo com análise de técnicos.

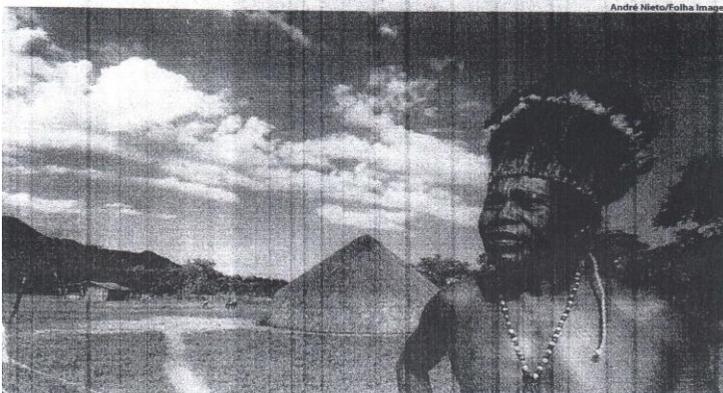
Sobrevivência

Assim como nas outras aldeias do litoral norte, os índios da al-

deia Renascer fazem artesanato e praticam o extrativismo para sobreviver. Porém, eles pretendem criar formas de deixar a atividade extrativista. "Estamos pensando em começar a plantar o palmito para atrair a caça e para o futuro dos nossos índios e do homem

branco", disse o cacique.

Porém, Awá se queixa da falta de orientação da Funai para a organização de uma horta ou um viveiro. "Não temos orientação para plantar. Plantamos como conhecemos. Também já levei esse problema à Funai", afirmou.



André Nieto/Folha Imagem

sa - Para consulta apenas na Biblioteca

FOLHA DE S.PAULO

LITORAL Cidade já serviu de cenário para o filme "Hans Staden"

Ubatuba explora vocação cinematográfica

Cenário de
"Hans Staden"
vira aldeia

O cenário do filme "Hans Staden", gravado em Ubatuba, é hoje sede da aldeia Renascer e abriga uma comunidade de cerca de 40 índios tupi-guarani.

A aldeia, localizada no bairro do Corcovado, foi fundada em 1998 e, atualmente, está sendo objeto de estudo da Funai (Fundação Nacional do Índio).

A área deverá ser demarcada, em breve, como propriedade indígena, segundo o secretário de Turismo de Ubatuba, Sérgio Luiz Alves Carvalho.

O povoamento da aldeia cenográfica aconteceu quando Antonio da Silva Awá, o cacique da aldeia Renascer, foi chamado por um grupo de índios para liderar uma associação indígena, com o objetivo de "melhorar a vida" da comunidade.

Como não tinham uma área para se estabelecerem, Awá se lembrou do local onde participou da gravação do filme e levou o grupo para lá, onde reside até hoje.

A área, com cerca de 250 hectares, foi escolhida para ser a sede da aldeia por ser privilegiada por sua localização: está em uma área de floresta, que conta com rios, cachoeiras e animais silvestres.

Além disso, os índios da aldeia moram em ocas que foram construídas para a gravação do filme e hoje servem como moradia para a população da aldeia.

O filme "Hans Staden" conta a história de um navegador alemão que foi capturado por índios tupinambás no litoral norte de São Paulo. Staden foi levado para uma aldeia, em Ubatuba, onde seria devorado num ritual antropofágico.

Mais tarde, o navegador alemão foi solto pelos índios, conseguindo escapar.

"O filme atrela a cidade ao respeito com o meio ambiente. Essa é a melhor publicidade"

PAULO RAMOS (PFL),
prefeito de Ubatuba

"Estamos criando uma política de benefícios para atrair novas produções cinematográficas"

SÉRGIO LUIZ ALVES CARVALHO,
secretário de Turismo de Ubatuba

A VIDA IMITA A ARTE Aldeia se formou em ocas deixadas pela produção do filme "Hans Staden"; 32 índios moram no local

Tribo ocupa cenário de filme em Ubatuba

Cacique impõe normas com a força de lei

FREE-LANCE PARA A FOLHA VALE

"Quem quiser morar aqui tem de seguir os nossos costumes." A frase é do cacique da aldeia Renascer, no bairro do Corcovado, em Ubatuba, Antonio da Silva Awá, 48, e seguida como lei dentro da comunidade.

A norma do cacique vem de suas experiências antes de chefiar uma aldeia.

"Já fiz muita besteira na vida. Me envolvi com bebida e outras coisas. Não quero isso para meu povo", diz.

E os costumes são seguidos à risca. Na aldeia não é permitida a entrada de bebidas alcoólicas e drogas, mas o que se encontra nos bolsos de calças e bermudas dos homens são maços de cigarros, consumidos pelos mais velhos e os adolescentes.

Todas as noites, as trianças são levadas à cabana do pajé Cândido Ramire, um homem de 102 anos, 60 deles como instrumento de Nhãideru, o deus tupi-guarani. Eles fazem um ritual religioso, cantam e tocam violão.

"Os mais velhos vão de vez em quando para fumar o cachimbo, o que ajuda a amadurecer bem", explica o cacique.

A transmissão da cultura aos curumins é uma das prioridades dos adultos da aldeia.

Aquelas que serão "guerreiros" são passados o conhecimento do manuseio de armas de caça, como o arco e flecha.

"Nós não usamos mais isso para caçar, até porque não tem mais caça. Mas o conhecimento é passado a eles caso venham a precisar", afirmou Awá.

Mas a aldeia pode ficar sem curumins. Segundo o cacique, desde a instalação da aldeia, há três anos, nasceu somente uma criança.

"Quando começamos a receber assistência médica, vamos ver de quem é o problema, se das mulheres ou da potência dos homens", disse o cacique.

Apesar de as ocas deixadas pela produção do filme "Hans Staden", rodado em 1998 no local, apenas duas famílias as ocupam.

As outras famílias moram em cabanas de pau-a-pique construídas de acordo com o costume tupi-guarani.

"Estamos construindo mais duas ocas, uma cabana para o pajé e uma casa de rezar. Tudo por nossa conta e com o nosso jeito", disse Awá.



Índio toca tambor em oca deixada em área de Ubatuba pela produção de "Hans Staden", filme do diretor Luiz Alberto Pereira

CAROLINA FARIAS
FREE-LANCE PARA A FOLHA VALE

Uma tribo precisa de terras, rios, floresta e animais de caça para viver. Um grupo de 32 índios tupi-guarani encontrou todos esses elementos em um cenário de cinema. A aldeia Renascer foi fundada no local em que foi filmado "Hans Staden", produção que conta a história de um navegador alemão que, no século 16, escapou de ser devorado por uma tribo de tupinambás canibais.

A época, os índios antropófagos de Ubatuba lutavam contra a exploração dos piratas, comerciantes e exploradores de Portugal, França e Holanda e capturaram Staden após uma batalha.

Hoje, a luta dos índios que vivem em aldeias no litoral norte não é mais pela preservação de suas riquezas, mas pela busca de alimentos e, como os tupi-guaranis da aldeia Renascer, de uma porção de terra para viver seguindo seus costumes e cultura.

Entre os anos de 1986 e 1987, o governo estadual estadual e delimitou áreas indígenas em todo o Estado, reconhecendo assim as aldeias Boa Vista, também em Ubatuba, e a do Rio Silveira, em São Sebastião. Ambas tentavam se estabelecer havia décadas.

Com o apoio da Funai (Fundação Nacional do Índio) desde o reconhecimento das áreas, tais aldeias, ambas formadas por índios da etnia guarani, possuem melhor estrutura que a Renascer, que só depois de três anos no local está recebendo atenção da Funai—foi fundada em 1998.

Antonio da Silva Awá, 48, cacique da Renascer, participou das filmagens na aldeia cenográfica, que durou cerca de 30 dias.

Ele foi chamado por um grupo de índios para liderar uma associação indígena com o objetivo de "melhorar de vida".

"Nos juntamos, mas não tínhamos terras. Lembrei do lugar onde participei do filme. Chegamos, estava cheio de mata e resolvemos ficar", disse o cacique Awá.

Como toda aldeia indígena, os habitantes da Renascer vivem da produção e venda de artesanato, mas principalmente do extrativismo. No litoral norte, o alvo dessa atividade é o palmito jucara.

O lugar, com cerca de 250 hectares, é realmente privilegiado, com área de floresta, rios, cachoeiras, animais silvestres e duas ocas, que foram deixadas pela equipe do filme e seriam transformadas pela Prefeitura de Ubatuba em pontos turísticos. A área é particular e está sendo negociada pela Funai.

O artesanato e o palmito são vendidos nas cidades do litoral norte e para os turistas que visitam regularmente a aldeia, mas a renda ainda não é suficiente para a sobrevivência da comunidade.

Para tentar resolver o problema da falta de alimentação, Awá e os outros líderes da aldeia se organizaram para plantar hortas de subsistência.

"Ninguém nos apoiou para fazermos a roça. Também não temos projeto para lavoura de palmito. Depois é que começamos receber sementes da Funai", afirmou o cacique.

Os planos da Funai são de começar a desenvolver o plano de manejo sustentável de recursos para o ano que vem.

Awá acredita que as autoridades deveriam se unir para criar uma solução que acabasse com a extração do palmito.

"Nós trabalhamos muito se houvesse um plano assim porque o palmito traz caça e mais passarinhos", explicou o cacique.

A aldeia tem dez crianças, que só começaram a ser alfabetizadas no próximo ano, quando a Funai

Grupo se diz caluniado

FREE-LANCE PARA A FOLHA VALE

Os índios da aldeia Renascer, em Ubatuba, se sentem vítimas de calúnia moradores do bairro do Corcovado, onde a aldeia fica.

Há 12 dias, cinco representantes da comunidade indígena estiveram em uma rádio para desmentir denúncias feitas contra eles a jornalistas da emissora.

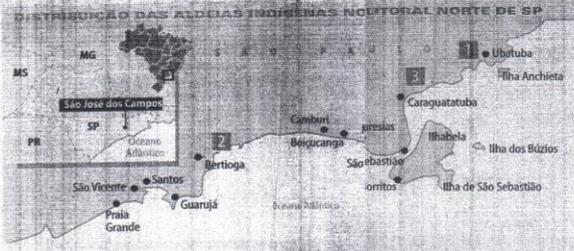
"Disseram que nós roubávamos, apedrejávamos as casas e derrubávamos cercas aqui da redondeza. Vou levar o caso para a Justiça, porque é uma calúnia", disse o índio Antonio da Silva Awá, 48, cacique da aldeia tupi-guarani.

O líder preparou um relatório com as denúncias sobre a comunidade, que será enviado ao Ministério Público de São José dos Campos.

As denúncias, veiculadas pela rádio AM Costa Azul, tratavam também da extração ilegal de palmito jucara do morro do Corcovado, próximo à aldeia.

A retirada das árvores, uma das espécies mais importantes da mata atlântica, não foi negada pelo cacique.

"Se tivéssemos outra coisa, não pegariamos palmito", afirmou Awá.



Nome da aldeia	1 Aldeia Boa Vista	2 Aldeia Rio Silveira	3 Aldeia Renascer
Onde	bairro do Promirim—Ubatuba	São Sebastião	bairro do Corcovado—Ubatuba
Etnia	guarani	guarani	tupi-guarani
Quantos	cerca de 120	240	32
Quando chegaram	há mais de 40 anos	cerca de 40 anos	3 anos
De onde vieram	Peruê e Sul do país	Peruê e Sul do país	Peruê e outras aldeias do litoral sul paulista
Como sobrevivem	artesanato, extração de palmito com manejo sustentável e horta de subsistência	artesanato, vendas de itens ornamentais com manejo sustentável, extração de palmito com manejo sustentável e horta de subsistência	artesanato, horta de subsistência e extração de palmito



Mulher tem banho vigiado

FREE-LANCE PARA A FOLHA VALE

Para manter a ordem, os índios da aldeia Renascer criaram uma forma de "policimento" dentro da comunidade.

Além do cacique, os outros guerreiros da aldeia são o "cabo" e o "capitão", que levam ao conhecimento do líder tudo que acontece dentro da aldeia.

"Quando alguma das mulheres

Anexo D – Reportagem sobre o filme Hans Staden

‘TUPI OR NOT TUPI?’

» Nomes das ruas despertaram curiosidade de cineasta sobre a história de Hans Staden ainda na infância

Ubatuba foi cenário de filme sobre alemão

Roosevelt Cassio 22.nov.2001 / Folha Imagem

COLABORAÇÃO PARA A FOLHA

Não é possível saber a localização exata da aldeia de Ubatuba para onde Hans Staden foi levado após sua captura pelos índios. O território dos tupinambás era extenso — e os desenhos feitos pelo alemão mostram a ilha Grande, o que reforça a teoria de que a aldeia ficava próxima de onde hoje está Angra dos Reis (RJ).

Isso não impede, no entanto, que a Ubatuba do litoral norte paulista pague seu tributo à memória do aventureiro alemão. Há na cidade uma rua com o nome de Staden, e outra batizada de Cunhambebe, o temido chefe tupinambá que encontrou o artilheiro durante seu tempo de cativo.

O museu histórico de Ubatuba, que fica na praça Nóbrega, 8, no centro, e funciona de segunda a sábado, das 9h às 12h e das 14h às 17h (entrada gratuita), hoje batizado de Museu Histórico Washington de Oliveira, já foi conhecido como museu Hans Staden, como uma espécie de apelido.

Foram os nomes das ruas de Ubatuba que despertaram a curiosidade do cineasta Luiz Alberto Pereira, 57, sobre a história do alemão. “Eu sempre fui a Ubatuba, desde criança, e perguntava aos mais velhos sobre Staden”, diz. Décadas depois, ele levaria as aventuras do alemão às telas de cinema — escolhendo Ubatuba como cenário.

A escolha da cidade se deu por vários motivos. “Primeiro,

teve a questão afetiva. Conheço Ubatuba há muitos anos. Segundo, a questão da produção: a cidade oferecia condições mais fáceis, tivemos apoio da prefeitura, conta Pereira.

O local escolhido para as filmagens foi o bairro do Corcovado. “Nós precisávamos de um lugar sem construções altas, para que as filmagens não fossem comprometidas. A locação, naquela época, quase não tinha construções, era bem apropriada”, diz o cineasta, que dirigiu e preparou o roteiro do filme.

No local foi construída uma aldeia indígena, com ocas de sapé. A construção recebeu a consultoria do líder indígena Álvaro Tucano, dos índios tucanos da Amazônia.

“Ele ficou uma semana em

Ubatuba, acabou se perdendo na mata. Ele dizia: ‘Eu não sabia que em Ubatuba tinha tanta mata assim!’ Ficou empolgado”, relembra Pereira.

A aldeia seria desmanchada após o término das filmagens de “Hans Staden”, mas isso acabou não acontecendo.

“Uma pessoa tinha combinado com a Prefeitura de Ubatuba manter a aldeia como uma espécie de museu, e ela foi ficando, mas depois não fizeram mais nada”, diz o cineasta.

Ironicamente, o terreno em que a aldeia foi construída para o filme foi invadido, algum tempo depois, por índios. “As ocas acabaram caindo, acho que agora não restou nenhuma lá”, afirma Pereira.

(MARINA DELLA VALLE)



Índio fuma cachimbo no cenário de ‘Hans Staden’, em Ubatuba

Anexo E - Tabela de Moradores da Aldeia Renascer (2010)⁹⁴

Nome	Etnia	Idade	Pai	Mãe	Cônjuge	Aldeia de Origem	Aldeias por onde passou
Maria Estela Benites	Mbya	36	Cândido Ramires	Ivana Benites	Albino (finado)	Palmeirinha	Parati-Mirim/Renascer
Pedro Vitorino	Mbya	11	Albino	Maria Estela	-	Parati-Mirim	Renascer
Sandra Benites	Mbya	04	-	Marisa Benites	-	Parati-Mirim	Renascer
Edílio Ramires (Tidju)	Mbya	33	Cândido Ramires	Ivana Benites	Rosenilda	Palmeirinha	Capoeirão/Itaoca/ Parati-Mirim
Rosenilda da Silva	Mbya	35	-	-	Edílio	“Rio grande”	Bracuí/Renascer/ Promirim
Denilson	Mbya	11	-	Rosenilda	-	Bracuí	Renascer
Luciane	Mbya	02	-	Rosenilda	-	Bracuí	Renascer
Vilmar	Mbya		-	Rosenilda	-	Bracuí	Renascer
Valdeci Benites Gonçalves	Mbya	17	-	-	Marlene	Parati-Mirim	Renascer
Marlene da Costa (Pará)	Mbya	18	Avelardo Karaí da Costa	Teresa da Costa	Valdeci	Pinhal	Parati-Mirim/Boa Vista/ Renascer
Cassiane Costa Benites	Mbya	1	Valdeci	Marlene	-	Renascer	Renascer
Marcelo Kuaray da Silva (Papa)	Mbya	25	Adão da Silva	Tereza Ramires	Maria Helena	Parati-Mirim	Renascer
Maria Helena da Costa (Pará)	Mbya	21	Avelardo Karaí da Costa	Teresa da Costa	Marcelo	Pinhal	Parati-Mirim/Boa Vista/ Renascer
Cilene Costa da Silva	Mbya	8	Marcelo Papa	Maria Helena	-	Renascer	-
Simone da Costa Silva	Mbya	7	Marcelo Papa	Maria Helena	-	Renascer	-
Cindy Costa da Silva	Mbya	6	Marcelo Papa	Maria Helena	-	Renascer	-
Gabriel Costa da Silva	Mbya	3	Marcelo	Maria	-	Renascer	-

⁹⁴ Tabela elaborada com base em pesquisa realizada nos arquivos da FUNDAÇÃO NACIONAL DA SAÚDE (FUNASA) relativos à população da Aldeia Renascer durante o período em campo em 2010.

			Papa	Helena			
Wesley Kuaray da Silva	Mbya	1	Marcelo Papa	Maria Helena	-	Renascer	-
Mariana Benites (Eretê)	Mbya	20	Albino (criação)	Maria Estela	(ex) Cristiano	“Paraná”	Parati-Mirim/Renascer
Cristan Gua’á Benites Silva	Tupi Guarani	7	Cristiano	Mariana	-	Renascer	-
Sabrina Guaciana Benites	Tupi Guarani	4	Cristiano	Mariana	-	Renascer	-
Antonio da Silva Awá	Tupi Guarani	55	José Benedito da Silva	Luzia Samuel dos Santos	Nifa	Bananal	Itaoca
Nifa Machado de Lima	Não Indígena	55			Antonio Awá	-	-
Fabiano Lima da Silva	Tupi Guarani	23	Antonio Awá	Nifa	-	Itaoca	Renascer
José Thiago Lima da Silva	Tupi Guarani	21	Antonio Awá	Nifa	-	Itaoca	Renascer
Mateus Lima Silva	Tupi Guarani	23	Antonio Awá	Nifa	Debora	Itaoca	Renascer
Débora Prado dos Santos	Não Indígena	21			Mateus	-	-
Mathias Awá Silva	Tupi Guarani	2	Mateus	Débora	-	Renascer	-
Ivoni Silva dos Santos (Lilita)	Tupi Guarani	43	José	Tereza Silva Santos		Bananal	Itaoca/Miracatu
Davison Bezerra da Silva	Tupi Guarani	16	-	-	-	-	Itaoca/Miracatu/Renascer
Davi Bezerra da Silva	Tupi Guarani	15		Ivoni		-	Itaoca/Miracatu/Renascer
Luiz Bezerra da Silva	Tupi Guarani	13		Ivoni		-	Itaoca/Miracatu/Renascer
Nathiely Silva Luiz	Tupi Guarani	06		Ivoni		Renascer	-
Rogério Silva dos Santos	Tupi Guarani	05		Ivoni		Renascer	-
Marco Antônio de Lima Silva	Tupi Guarani	27	Antonio Awá	Nifa	Regiane	Peruíbe	Bananal/Itaoca

Regiane Maria da Silva	Tupi Guarani	24	Ivoni		Marco Antônio	Itaoca	Miracatu/Itaoca
Cindy Djatcy Endy da Silva	Tupi Guarani	7	Marco Antônio	Regiane	-	Renascer	-
Gustavo Mitã da Silva	Tupi Guarani	3	Marco Antônio	Regiane	-	Renascer	-
Donizete Machado da Silva	Tupi Guarani	31	Antônio Awá	Nifa	Queila	Bananal	Itaoca/Miracatu/Vanuíre
Queila Maria Cecília Damasceno	Krenak	30	Antonio Cecílio Damasceno	Maria C. K. Damasceno	Donizete	Vanuíre	Renascer
Kauê Victor Damasceno da Silva	Tupi Guarani	3	Donizete	Queila	-	Renascer	Itaoca
Ítala Thiarê Damasceno da Silva	Tupi Guarani	2	Donizete	Queila	-	Renascer	-
Cristiano Lima da Silva	Tupi Guarani	26	Antonio Awá	Nifa	Camila	Itaoca	Renascer
Camila Pereira da Costa	Não Indígena	20	-	-	Cristiano	-	-
Giovana Djerá Costa Silva	Tupi Guarani	3	Cristiano	Camila	-	Renascer	-
Bruno Wya	Tupi Guarani	0	Cristiano	Camila	-	Renascer	-
Fabiana Aparecida Lima da Silva	Tupi Guarani	33	Antonio Awá	Nifa	Carmo	Bananal	Itaoca
Carmo Alves da Silva	“Indígena mestiço”	27	-	-	Fabiana	-	-
Kauã Alves Silva	Tupi Guarani	4	Carmo	Fabiana	-	Renascer	-

Anexo F – Reportagem sobre manifesto que manteve reféns os servidores da FUNASA

Questão Indígena

Servidores da Funasa são mantidos como reféns em aldeia dos guaranis

Clima de tensão: liberação só acontece com a promessa de que índios receberão remédios e ajuda médica

Juliana

Seis funcionários da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) e Secretaria Municipal de Saúde foram mantidos ontem por mais de 5h pelos índios guarani na aldeia Renascer, no bairro Corcovado, em Ubatuba.

Eles reivindicavam o cumprimento de promessas como a liberação de remédios e assistência médica para os índios doentes. Os servidores só foram liberados após a confirmação, pela Funasa, de que o problema será solucionado na próxima semana.

A equipe de saúde, composta por uma médica, dois assessores e um motorista da Funasa e uma médica e uma enfermeira do PSF (Programa de Saúde da Família), chegaram à aldeia por volta das 8h30 para uma avaliação dos índios.

A revolta teve início quando a responsável pela equipe da Funasa, identificada como Telma, foi fazer o cadastramento dos moradores.

O cacique Antônio da Silva Awá, disse que, pela terceira vez esse problema foi solucionado. "Não

coordenador da Funasa, José Antônio de Resende, os funcionários foram liberados.

SUSTO - A coordenadora do PSF, Josiane Bruziaco Grunzald, disse que em nenhum momento houve ameaça à vida pelos índios. "Não havia hostilidade por parte deles, mas o clima era de tensão."

Ela disse que o grupo foi aplicar vacinas e fazer avaliação de diabetes quando houve a rendição. "Eu fui para a Saúde comunicar a ocorrência e voltei para a aldeia."

A Aldeia Renascer existe há dois anos e é formada por índios guaranis casados com brancos. No local moram nove famílias em um total de 44 pessoas, sendo 16 crianças. Eles ocupam a aldeia cenográfica onde foi rodado o filme 'Hans Staden'.

O cacique Awá disse que a situação de alguns índios é preocupante. Ele mostra o caso da garota Kátia Benites, 12 anos, que está com manchas nas pernas e na mão e não tem remédio para tratamento.

Cacique diz que estado de saúde de crianças é grave



Índios da aldeia Renascer, liderados pelo cacique Antônio da Silva Awá, querem atendimento aos doentes

Anexo G – Reportagem sobre a proibição do casamento com brancos em Renacer



Biblioteca Pública Municipal Arêneas Ubatubense
 Arquivo de Recursos (História N.)
 Artigo: *Cacique proíbe casamento de índios com brancos.*
 Fonte: *Estado de São Paulo* Data: 20/10/1991
 Assunto: *Índios Ubatuba*

Faixa n.º
 08
 F

Comportamento

Cacique proíbe casamento de índios com brancos no litoral

Claudio César de Souza
 Leite

Com o objetivo de preservar suas tradições, o cacique da Terra Indígena Renacer, Arêneas da Silva Awá, 48 anos, em Ubatuba, proibiu o casamento dos índios com brancos.

A preservação da etnia e dos costumes são as principais preocupações dos 321 índios do Vale do Paraíba e Litoral Norte, que vivem exclusivamente em dia.

A Renacer abriga 45 índios tupi-guarani, sendo 10 mestiços — casados da miscigenação entre brancos e índios quando a tribo ocupava terra em Paraíba.

Eles chegam a 11 hectares em seus autos e ocupam 24 hectares em área no bairro Cocovento, atualmente em processo de demarcação pelo governo federal.

No Litoral Norte, existem outras duas terras indígenas guaranis — dos Witsa, em Ubatuba, e Ribeirão Silveira, na divisa entre São Sebastião e Bertioga. O Vale do Paraíba também abriga uma tribo guarani, em Jacareí. Na Rio Vista, no Ribeirão Silveira, o casamento com brancos não é proibido, mas atualmente as

duas tribos não abrigam mestiços. No entanto, se algum dos membros da aldeia decidir se casar com brancos será obrigado a deixar a comunidade indígena e ir morar na cidade.

"Não temos nada contra os brancos e até gostamos deles, mas essa proibição tem como objetivo preservar nossa etnia. Já estou com 48 anos e não sei até quando vou viver, por isso tenho que orientar os jovens neste sentido. Com essa medida, vamos fortalecer cada vez mais nossa etnia", disse o cacique.

ORIENTAÇÃO— Segundo ele, seus conselheiros matrimoniais têm sido seguidos pelos membros da aldeia. "Uma índia me procurou e disse que queria se casar com um branco. Após ouvir meu conselho, ela desistiu da ideia e hoje namora um índio. Tenho ido a outras tribos defender a ideia."

Awá disse que instituiu a proibição depois que seu filho se casou com uma branca. "Eles continuam morando na aldeia, já que minha filha aceita viver com um de nós, mas não podemos ceder o risco de perdermos nossa identidade."

DEFINIÇÃO— Para o antropólogo José Augusto Lopes, da Unicatu (Universidade de Taubaté), a restrição é possível.

"Essa medida não pode ser encarada pelos brancos como um preconceito, mas como uma forma do índio lutar pela preservação de sua etnia."

A opinião é compartilhada pelo representante da Funai (Fundação Nacional do Índio) em Ubatuba, Marcos Siqueira de Almeida. "Não nos comprometemos nessas questões de casamento, mas todas as medidas que tiverem como objetivo preservar a etnia dos índios na região tem nosso apoio."

INFRA-ESTRUTURA— As terras indígenas da região já possuem melhorias como escolas e postos de saúde, mas apenas agora estão tendo acesso a energia elétrica e água tratada.

"Os investimentos em infraestrutura são fruto de parcerias entre a Funai, a Funasa (Fundação Nacional de Saúde) e os governos municipais e do Estado."

Leia na página 8 o artigo sobre o casamento de índios.



Aldeias da Região	
<p>TERRA INDÍGENA RENACEE</p> <ul style="list-style-type: none"> Localização: km 2,5 da Rodovia Rio-Santos, no bairro Cocovento, em Ubatuba. Área: 24 hectares (terra em processo de demarcação). Etnia: Tupi-guarani Língua: Guarani Índios: 45, sendo 10 mestiços. 	<p>TERRA INDÍGENA DO RIBEIRÃO SILVEIRA</p> <ul style="list-style-type: none"> Localização: Bairro Horacéia, na divisa entre São Sebastião e Bertioga. Área: 948 hectares (terra de marcação em 1987). Etnia: Guarani Língua: Guarani Índios: 320.
<p>TERRA INDÍGENA DO RIO VISTA</p> <ul style="list-style-type: none"> Localização: km 18 da Rodovia Rio-Santos, no bairro Promitiny, em Ubatuba. Área: 920 hectares (terra de marcação em 1986). Etnia: Guarani Língua: Guarani Índios: 145. 	<p>ALDEIA ETNAI</p> <ul style="list-style-type: none"> Localização: Bairro São José, zona rural de Jacareí. Área: 11 hectares (terra está em processo de demarcação). Etnia: Xavante Língua: Xavante Índios: Sete.

CADERNO DE FOTOGRAFIAS



**Vista da Aldeia
Renascer**



Fabiano fazendo o pau de chuva



Artesanatos de Dona Nifa

Maria e seus artesanatos





**E.E.I Penha
Mitãngwe Nimboea**

**Lilita servindo a
refeição às crianças na
escola**



**Fabiana com as
crianças na horta**

**Thiago e Awá -
cobertura de
Guarecanga para a
construção da Opy**

(Foto: Isabel de Rose)



**Pará preparando o
biju**

**Pará servindo o biju
às crianças**





Professor Cristiano - ensaio de canto e dança com as crianças

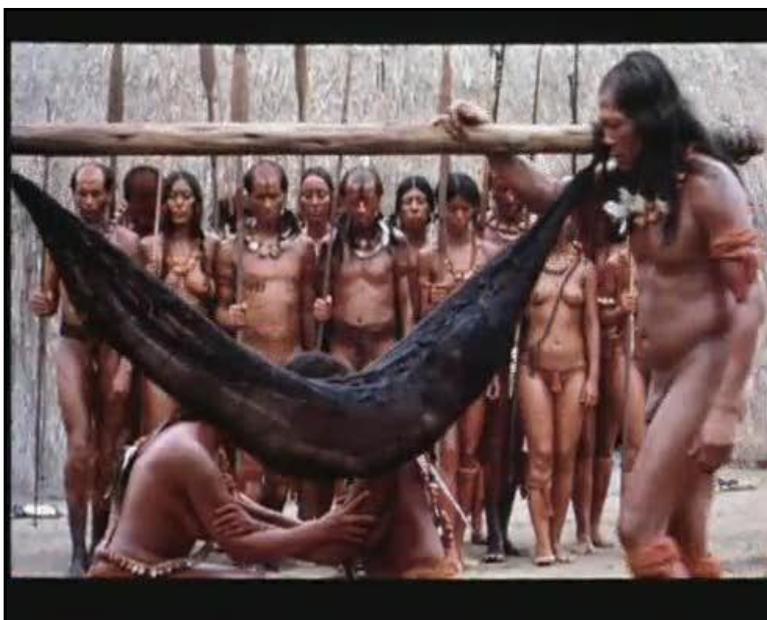
Cacique Antonio Awá
(Foto: Maurice T. Nilsson)



Adultos e crianças na Oca

**Ocas cenográficas
construídas para a
filmagem de Hans
Staden**

(Foto retirada da internet.
Disponível em:
<<http://aldeiarenascer.blogspot.com>>)



**Cena do filme Hans -
Antonio Awá aparece
carregando a rede**

(Foto retirada da internet. Disponível
em:
<<http://cinemahistoriaeducacao.com>>)

**Cena do filme Hans
Staden**

(Foto retirada da internet. Disponível
em:
<<http://cinemahistoriaeducacao.com>>)





Antonio Awá filmando o passeio na mata

Donizete filmando uma reunião que ocorreu na escola
(Foto: Isabel de Rose)



Thiago filmando outro momento de reunião
(Foto: Isabel de Rose)



**Acima crianças brincando e
abaixo Donizete e Kauê**



**Guaciana na rede com o
*petyngwá***

(Foto: Isabel de Rose)



Pará e sua filha Cassiane

(Foto: Isabel de Rose)

**Sandrinha brincando com
o peixe**



**Giovana
Djerá e
Thiarê**

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. F. T.; MURA, F. Verbetes: *Guarani-Kaiowá GuaraniÑandeva*. In: Carlos Alberto Ricardo (Org.). **Enciclopédia dos povos indígenas**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/guarani_kaiowa/guaranikaiowa.shtm>. Acesso em: jun. 2010.
- BARBOSA, A; CUNHA, E. T. **Antropologia e imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2006.
- BARBOSA, A.; CUNHA, E.T; HIKIJI, R. S. **Imagem-conhecimento: antropologia, cinema e outros diálogos**. Campinas: Papirus, 2009.
- CADOGAN, L. Chonó Kybwrá: aves y almas en la mitología Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.15, p.15-16, 1967-1968.
- CAIUBY NOVAES, S. Lévi-Strauss, razão e sensibilidade. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 67-77, 1999.
- CAIUBY NOVAES, S. et al. **Escrituras da imagem**. São Paulo: EDUSP & FAPESP, 2004.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Cultura e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CLASTRES, H. **Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Francisco Alves, 1990.
- CUNHA, E.T. **Cinema e imaginação: a imagem do índio no cinema brasileiro dos anos 70**. 1999. 147p. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Dezembro de 1999.
- FAUSTO, C. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: Carneiro da Cunha, M. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 381-396.
- FERNANDES, F. **A organização social dos Tupinambás**. 3. ed. São Paulo: Hucitec; Brasília, Editora UnB, 1989.
- GALLOIS, D. T.; CARELLI, V. Vídeo e diálogo cultural: experiência do projeto vídeo nas aldeias. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 61-72, jul./set. 1995.
- KELLY, J. A. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.
- LADEIRA, M. I. M. Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital. In: MONTEIRO, J. M. et al. (Org.). **Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração**. São Paulo: Yankatu: CPI, 1984.

LADEIRA, M. I. M; AZANHA, G. **Os índios da Serra do Mar**: a presença Mbya Guarani em São Paulo. São Paulo: CTU: Nova Stella, 1987

LADEIRA, M. I. M. Terras indígenas e unidades de conservação na Mata Atlântica: áreas protegidas? In: RICARDO, F (Org.). **Terras Indígenas e unidades de conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 233–245.

_____. **O caminhar sob a luz**: o território Mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

_____. **Espaço geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. São Paulo: EDUEM, 2008.

LARAIA, R. B. **Tupi**: índios do Brasil atual. São Paulo: USP-FFLCH. 1986.

MACEDO, V. M. Os males da terra. In: RICARDO, F. (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 219-223.

_____. **Nexos da diferença**: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar. 2009. 331 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MAINARDI, C. **Construindo proximidades e distanciamentos**: etnografia da terra indígena Tupi Guarani Piaçaguêra/SP. 201X. xxx f. ou xxx p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

MELIÁ, Bartomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. In: **Revista de Antropologia**, v. 33,1990.

_____. El “modo de ser” Guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 24, 1981.

MELLO, F. Aata Tapé Rupý: seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados pelas famílias Mbya e Chiripá Guarani no Sul do Brasil. 2006. 300 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MELLO, F. C. Mbya e Chiripá: identidades étnicas etnônimos e autodenominações entre os Guarani do Sul do Brasil. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 7, n.12, p. 49-65, abr. 2007.

METRAUX, A. Migrations historique des tupi-guarani. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 29, n. 1, p. 1-45, 1927.

METRAUX, A. **A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupiguaranis**. São Paulo: Editora Nacional: EDUSP, 1979. (Brasiliiana, 267).

MONTEIRO, J. M. Vida e morte do índio: São Paulo colonial. In: **ÍNDIOS no Estado de São Paulo**. [S.l.]: Editora Yankatu, 1984. p. 21-44.

_____. Os Guarani e a história do Brasil Meridional: séculos XVI- XVII. In: CUNHA, M. C. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC, 1992, p.475-498.

NOELLI, F. S. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.39, n.2, 1996.

NIMUENDAJU, C. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1987.

_____. Apontamentos sobre os Guarani. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 8, p. 09-57, 1954.

OLIVEIRA, V. L. Aecha ra'u: vi em sonho. história e memória Guarani Mbyá. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 4, n. 7, p. 59-72, 2004.

PEGGION, E. et al. Estudos complementares da terra indígena Piaçaguera. CGID/FUNAI, 2008. (Trabalho técnico).

PEREIRA, L. M. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. **Revista História em Reflexão**, Dourados, MS, v. 1, n. 1, jan./jun. 2007.

PEREIRA, L. A. Hans Staden mostra os dentes no cinema. **Folha de São Paulo**, São Paulo, p. 5-11, 17 mar. 2000. Folha Ilustrada. Disponível em: <<http://acervo.folha.com.br/fsp/2000/3/17/21>>. Acesso em: 09 jun. 2011.

PIMENTEL, S. et al. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Tenondé Porã**. CGID/FUNAI, 2010. (Relatório técnico).

PISSOLATO, E. P. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya** (Guarani). São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

ROSE, I. S. et al. **Relatório de fundamentação antropológica aldeia Renascer: Ywyty Guaçu** (Ubatuba, SP). CGID/FUNAI, 2011. (Relatório técnico).

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.

_____. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção? **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p. 41-74, 1997.

_____. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção? **Mana**, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

SCHADEN, E. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 4, 1954.

_____. Caracteres específicos da cultura Mbya-Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.11, n. 1e-2, 1963.

SOARES, A. L. R. **Guarani: organização social e arqueologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SZTUTMAN, R. Jean Rouch, um antropólogo-cineasta. In: CAIUBY NOVAES, S. et al. (Org.). **Escrituras da imagem**. São Paulo: Edusp, 2004, p.-

SZTUTMAN, R. Religião nômade ou germe do Estado?: Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi. **Novos Estudos**, São Paulo: CEBRAP, v. 83, p. 129-157, 2009.

TURNER, T. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness. In: STOCKING JUNIOR, G. W. (Ed.). **Colonial situations**: essays on the contextualization of ethnographic knowledge. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991. p. 285-313. (Coleção History of Anthropology, 7).

URBAN, G. A história da cultura Brasileira segundo as línguas nativas. In: CARNERIO DA CUNHA, M. M. (Org.). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 87-102.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta. In: _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.